Nieden


Crescat Scientia
Vita Excolatur

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und D. W. Lütgert
Prof. in Tübingen Prof. in Halle a. S.

---

31. Band

3. Heft

Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher

von Ernst zur Nieden, Darmstadt

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher

Von Ernst zur Nieden
Darmstadt



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Meinen lieben Eltern
in herzlicher Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort.

Wenn wir untersuchen, wie sich der Missionsgedanke bei einem Theologen darstellt, so wird es nicht nur darauf ankommen, nachzusehen, wo und wie er von der Mission spricht. Diese Arbeit würde durchaus an der Oberfläche haften bleiben. Wahrscheinlich würde sie dann auch innerhalb der systematischen Theologie nicht viel zu leisten haben. Es wird vielmehr die Aufgabe sein, wohl die spezifischen Äußerungen des Missionsgedankens zu erfassen, dann aber dieselben in den Zusammenhang des ganzen theologischen Denkens des betreffenden Theologen zu stellen. Das Spezielle ist dann vom Ganzen aus zu erfassen, zu erklären und als sinnvoll zu verstehen. Umgekehrt ist dann vielleicht vom vorhandenen oder nichtvorhandenen Missionsgedanken aus zurückgehend eine Kritik der gesamten theologischen Einstellung nicht zu vermeiden. Jedenfalls dürfen wir bei diesem Vergleichen und Zusammenverstehen die Grenzen unseres Vorhabens nicht aus den Augen verlieren. Eine Beschränkung auf das, was mit dem Missionsgedanken in unmittelbarem Zusammenhang steht, muß darum erstrebt werden.

An Schleiermacher exemplifiziert lautet unsere Aufgabe so: es würde nicht genügen, nachzusehen, wo und wie sich der Missionsgedanke ausgesprochen bei Schleiermacher äußert, also in der Ethik und praktischen Theologie, vielmehr sind die Voraussetzungen zu seiner Missionstheorie aufzuzeigen, wie sie sich in den übrigen Schriften, besonders aber in den Reden und der Glaubenslehre zeigen. Es wird nicht immer so sein, daß der Missionsgedanke aus den einzelnen Lehrtropen oder der theologischen Gesamthaltung notwendig hervorgeht. Auch könnte er, so wie er ausgesprochen ist, mit Teilen des systematischen Gedankenkomplexes in Widerspruch stehen. Wir werden darum auch untersuchen, welchen Ertrag die einzelnen Ausprägungen theologischen Denkens für den Missionsgedanken gehabt haben, ganz abgesehen davon, ob dies ausgesprochen wurde oder nicht. Wir werden also nicht nur zeigen, wie die systematische Theologie seit Schleiermacher den Missionsgedanken tatsächlich formuliert und begründet hat, sondern überhaupt, welchen Ertrag das

systematische Denken des 19. Jahrhunderts vielleicht auch indirekt für den Missionsgedanken geliefert oder inwieweit es ihn gekürzt und geschädigt hat. Die Notwendigkeit dieser erweiterten Auffassung unserer Aufgabe wird uns deutlich, wenn wir an Schleiermacher herantreten.

In einer eigentümlichen Verlegenheit befanden wir uns, als für die Theologie der Erweckungsbewegung der rechte Platz in dieser Arbeit gefunden werden sollte. Eigentlich handelt es sich hier nicht um systematische Theologie. Da jene aber für den Missionsgedanken von so entscheidender Bedeutung ist, konnte sie nicht unbeachtet bleiben. Als Grundlage des Missionsgedankens hätte sie darum sehr gut am Anfang der Arbeit Platz gefunden. Da uns aber daran liegt, sie in Vergleich zu Schleiermacher u. a. zu setzen und in ihr zugleich den Anfang einer neuen theologischen Entwicklung zu sehen, haben wir sie vor derjenigen Theologie behandelt, die ein neu erwachtes kirchliches Bewußtsein voraussetzt, und im Sinne unserer Themastellung die Arbeit mit Schleiermacher begonnen. Daß wir sie mit Kähler beenden, ist dadurch wohl hinreichend begründet, daß wir in ihm den Abschluß der missionstheoretischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts sehen, der grundsätzlich wohl kaum zu überbieten ist.

Die Arbeit ist auf Grund des Preisausschreibens der Vereinigten deutschen Missionskonferenzen 1925 entstanden und mit dem 2. Preis bedacht worden. Außerdem haben sich die Hessische Missionskonferenz, Herr Professor D. J. Richter, Berlin, sowie die Herren Herausgeber und Verleger der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" durch Ermöglichung der Drucklegung um das Erscheinen der Arbeit verdient gemacht, wofür ihnen an dieser Stelle aufrichtiger Dank gesagt wird.

Es ist mir ein besonderes Bedürfnis, Herrn Professor D. Dr. Frick, Gießen, meinen Dank auszusprechen für die mannigfache Förderung dieser Arbeit, ebenso den Herren Dr. Grünewald, Gießen, und Pfarrassistent Geißler, Offenbach a. M., für die freundliche Unterstützung beim Lesen der Korrektur.

Der Verfasser.

Inhalt.

I. Die Gefährdung des Missionsgedankens in Schleiermachers „Reden".

Die Schleiermacher-Kritik ist in unseren Tagen in ein neues Stadium eingetreten durch das Buch von Emil Brunner: „Die Mystik und das Wort". Scharf ausgedrückt können wir sagen, daß Brunner das Wort „christlich" vor der Theologie Schleiermachers gestrichen hat. Das, was wir bei Schleiermacher an wirklich christlichen Gedanken finden, ist nach seiner Auffassung eine Einschiebung, die im Ganzen der Schleiermacherschen Theologie als ein Fremdkörper wirkt. Hat dann Schleiermacher für den Missionsgedanken noch etwas zu bedeuten? Wir haben es doch hier nur mit der christlichen Mission zu tun! Trotzdem aber wagen wir den paradox erscheinenden Satz: Wenn das wahr ist, daß Schleiermachers Theologie das Merkmal des Christlichen nicht an sich trägt, dann ist er gerade seiner missionarischen Tendenz zum Opfer gefallen.

Die *theologische Arbeit* scheint uns *immer* in einer doppelten Richtung zu gehen. Sie ist (und nun verwenden wir Schleiermachers Ausdrücke in einem ganz anderen Sinn) entweder *reinigendes oder verbreiterndes Handeln*. Reinigendes Handeln, indem sie bemüht ist, das spezifisch Christliche herauszuarbeiten, von den Schlacken zu befreien, aus Verbindungen zu lösen, die nicht zu Recht bestehen, Grenzen und Zäune aufzurichten, um das Christliche von dem Nichtchristlichen abzugrenzen und vor einer schädlichen Mischung mit anderem zu bewahren. In den Dienst dieser Arbeit hat sich Brunner gestellt, als er sein Buch über

Schleiermachersche Theologie schrieb. Schleiermacher ging in entgegengesetzter Richtung. Seine theologische Arbeit war zunächst verbreiterndes Handeln, das Bestreben, in den Zeiten der Religionslosigkeit der Religion wieder Eingang zu verschaffen. Darum kam es nicht darauf an, Grenzen aufzurichten, reinigendes Handeln auszuüben, sondern gerade auf das Gegenteil: Anknüpfungspunkte zu finden, Gemeinsames zu entdecken, also Brücken zu schlagen. Schleiermachers verbreiterndes Handeln trägt offenbar einen missionarischen Zug an sich.

Wenn wir uns über diese doppelte Tendenz theologischer Arbeit klar sind, dann wird unsere Kritik immer eine recht vorsichtige sein, denn wir erkennen beide Tendenzen voll und ganz an. Ein großer Teil der Gegensätze aber wird aus der Verschiedenheit der Tendenz erklärt werden müssen. Nun sehen wir schon, daß beide in einem gewissen Gegensatz stehen, sich jedenfalls gegenseitig gefährden können, Das reinigende Handeln könnte so weit gehen, daß vor lauter trennenden Gräben es dem verbreiternden Handeln kaum mehr möglich ist, die nötigen Brücken zu schlagen. Das verbreiternde Handeln kann aber die Gegensätze so weit ausgleichen, daß das spezifisch Christliche nicht mehr zu erkennen ist. *Hier hebt sich das verbreiternde Handeln, so weit es missionarisch sein will, selbst auf, es verliert seinen Sinn.*

Dieser Gefahr ist Schleiermacher, da hat Brunner Recht, in den „Reden" unterlegen. Ganz abgesehen von dem persönlichen Ringen Schleiermachers um eine Weltanschauung kann man die Behauptung wagen, daß Schleiermacher, während er den Dienst des verbreiternden Handelns ausübte, das Christentum sich zur „Religion" verflüchtigen ließ. Sein verbreiterndes Handeln war nur noch Missionsdienst

für die „Religion“. Missionsobjekt war nun nur noch der Irreligiöse. Unter den verschiedenen Religionen aber stiftete der Gedanke der Toleranz einen vollständigen Frieden, denn man war sich ja völlig eins, kämpfend gegen einen gemeinsamen Feind. Der christliche Missionsgedanke ist hier aufgehoben, denn das reinigende Handeln ist so wenig in Tätigkeit getreten, daß man auf Grund festgestellter wesentlicher Unterschiede nicht mehr wagt, anderen Religionen missionarisch entgegenzutreten. Das Eigenartige ist eingetreten: die missionarische Tendenz ist sich selbst zum Opfer gefallen! Warum? Wir wollen es gleich sagen: weil es an reinigendem Handeln gefehlt hat.

Der Feind, gegen den Schleiermacher kämpfte, war so stark, daß er ihm den Kampfplatz vorschrieb. Man kämpfte nicht da, wo die Waffen christlichen Denkens entscheidende Schläge hätten führen können, sondern so wie Schleiermacher seinem Feind gegenüberstand, war es nur möglich, mit der Streitmacht „Religion“ gegen die „Irreligiosität“ zu kämpfen. Es war, wenn wir so sagen dürfen, nicht mehr ein Kampf zwischen oben und unten, sondern zwischen links und rechts. Die kämpfenden Parteien stehen auf einem Boden, auf dem der Psychologie. Diese Situation ist durch den Rationalismus geschaffen, der den Allgemeinbegriff „Religion“ bildete, und seitdem nach der psychologischen Funktion religiösen Lebens fragte. So hat der Zeitgeist, gegen den Schleiermacher zu kämpfen sich anschickte, ihm schon ein Zugeständnis abgewonnen, ehe der Kampf überhaupt begann. Nicht für das Christentum trat Schleiermacher daher in seinen Reden in die Schranken (in gewissem Sinne tat er es doch) sondern für die Religion. Für welche Religion, wenn nicht für das Christentum? Zunächst für gar keine! Vielmehr

für den Allgemeinbegriff der Religion, für das, was man aus allen religiösen Erscheinungen als das Wesen der Religion feststellen konnte. Die „Religion" will er in den Religionen entdecken,[1]) aus der Fülle der Erscheinungsformen den gemeinsamen Nenner, den Idealbegriff „Religion" herausarbeiten. Hier führt Schleiermacher die rationalistische Linie weiter. Auf dieser Linie nimmt Schleiermacher allerdings eine dem Rationalismus ganz entgegengesetzte Haltung ein. Er wendet sich gegen den rationalistischen Intellektualismus, der den psychologischen Ort der Religion im Wissen sieht, aber auch gegen Kant, der die Religion mit dem Wollen in Beziehung brachte, und verlegte den Ort der Religion in das Gefühl.

Der Rationalismus sah in der Religion einen psychologischen Tatbestand, der sich im wesentlichen auf das psychologische Teilgebiet des Wissens beschränkte und in Vernunft- und natürlicher Religion aufging. Demgegenüber zeigt Schleiermacher, daß die Religion in dem Ablauf der psychologischen Funktionen einen anderen Ort hat, nämlich das Gefühl. Beiden gemeinsam ist also der Psychologismus.

Unter der Herrschaft des Rationalismus war die Religion unter die Knechtschaft der Vernunft gefallen, „natürliche Religion" und Irreligiosität waren entstanden. Hier einen wirklichen Befreiungskrieg für die Religion geführt zu haben, ist und bleibt das Verdienst Schleiermachers. Doch da es ihm nicht gelang (ob aus persönlichen oder anderen Gründen, brauchen wir hier nicht zu untersuchen), den Kampfplatz auf eine andere Ebene zu verlegen, da er vielmehr auf der Linie der Psychologie stritt, teilte er auch einen charakteristischen Zug mit seiner Zeit, die nivellierende Tendenz.

---

[1]) Schleiermacher, Reden S. 387 (Ausg. von Reimer 1843).

Indem er die Religion als Anschauung und Gefühl für das Universum, als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl kennzeichnete, hatte er zwar einen Normbegriff für die Religion gefunden, aber dieser sollte ja, das war bei seiner Formulierung beabsichtigt, die Phänomene aller Religionen unter sich beschließen, also unter sich alle Religionen im wahrsten Sinn des Wortes als Brüder erscheinen lassen. Diese nivellierende Tendenz scheint gerade durch den Kampf gegen rationalistische Vernunftreligion noch verstärkt worden zu sein. Denn mit dem Kampf gegen rationalistisches Denken ist für Schleiermacher gegeben der Kampf gegen das religiöse Denken überhaupt, gegen alle Inhalte religiösen Bewußtseins, gegen das, was das religiöse Denken geschichtliche Offenbarung nennt. Unter allen Umständen möchte Schleiermacher die Aufmerksamkeit von dieser Betätigung religiösen Lebens ablenken, weg von dem Gottesbewußtsein, hin zu dem Selbstbewußtsein. Das Entscheidende liegt demnach für Schleiermacher nicht darin, ob ich die rechte Gottesvorstellung oder überhaupt eine habe, sondern, das, was ihn interessiert, worauf er die Aufmerksamkeit lenkt, ist der Ablauf der menschlich psychischen Funktion und in ihm besonders das religiöse Gefühl.

Also das, was die Unterschiede im religiösen Denken und in den Religionen bringt, das wird vorläufig außer acht gelassen, auf das allen Gemeinsame wird das Augenmerk gerichtet. Es ist deutlich, daß so eine günstige Position gegen den gemeinsamen Gegner gewonnen werden soll. Wie stark Schleiermacher der nivellierenden Tendenz verfällt, indem er die Verschiedenheiten religiösen Denkens (und damit eigentlich doch der religiösen Gesamthaltung) für unwesentlich erklärt, zeigen folgende Sätze aus den Reden: „Mystiker und Physiker in der Religion, in denen die Gottheit ein

Persönliches wird und in denen sie es nicht wird, die, welche sich zur systematischen Ansicht des Universums erhoben haben, und die, welche es nur im dunklen Chaos anschauen, alle sollen dennoch nur eins sein. Ein Band umschließt sie alle und gänzlich können sie nur gewaltsam und willkürlich getrennt werden; jede besondere Vereinigung ist nur ein fast fließender integrierender Teil des Ganzen in unbestimmten Umrissen sich in dasselbe verlierend, und wenigstens werden die, welche sich so darin fühlen, immer die Besseren sein. Woher also anders als durch bloßen Mißverstand die verschrieene Bekehrungssucht zu einzelnen bestimmten Formen der Religion, und der schreckliche Wahlspruch: ‚Kein Heil außer uns‘?"[1]) Schleiermacher setzt also hier eine Gemeinsamkeit aller Religionen voraus, eine allgemeine Gemeinschaft aller religiös empfindenden Menschen. Diese kann man im Sinne Schleiermachers vielleicht ecclesia nennen. Außer dieser Kirche ist allerdings auch für ihn kein Heil. Das Verhängnisvolle, meint er, ist nun, daß eine Religionspartei diesen Vorzug für sich in Anspruch nimmt. Daraus entsteht dann das wilde Bekehren, das den Standpunkt des anderen nicht mehr achtet. Dies ist vollständig zu verwerfen und irreligiös.

Dem wilden Bekehren stellt Schleiermacher das milde Bekehren als vorbildlich gegenüber. Das Bekehren im Sinne Herders „mit leiser Hand" hält er für genuin christlich. Hier ist Paulus für Schleiermacher vorbildlich, wie er in Athen die hellenistischen Gottesdienste beschaut, um einen Anknüpfungspunkt zu gewinnen für die Mitteilung seiner eigenen Frömmigkeit. „So muß es immer geschehen, und hierin liegt schon die Gemeinschaft zweier Religionsformen,

[1]) Reden. S. 325.

die also auf allen Punkten entsteht, wo sich ein solches assimilierendes Bestreben entwickelt. Dieses will nur eine Reinigung und Heraufbildung der schon begonnenen und auch in leisesten Spuren doch anerkannten Frömmigkeit sein, sie fängt mit unbefangenem und liebevollem Auffassen auch der unvollkommensten Glaubensweise an, die wilde Bekehrungssucht glaubt sich dessen überheben zu können."[1]) Daß diese Art der missionarischen Tätigkeit, die Schleiermacher als vorbildlich hinstellt, mehr oder weniger Gemeingut aller deutschen evangelischen Missionen geworden ist, ist vor allem neben Herder sein und seiner Schüler Verdienst. Wenn die Mission ihm dies auch immer zu danken hat, so wird sie sich doch nicht immer mit seiner Grundtendenz einverstanden erklären, die in dem Nivellierungsbestreben und in dem Verkennen wesentlicher Unterschiede soweit ging, wie es in dem Satz in den Reden geschehen ist, in dem er das alte, heidnische Rom als Vorbild hingestellt hat, „denn es war gastfrei gegen jeden Gott". „Die Religion begehrt nicht, diejenigen, welche glauben, unter einen Hut zu bringen."[2])

Die Missionsarbeit, die Schleiermachers Spuren folgt, wird sich nicht so sehr an den Einzelnen wenden und ihn zur Entscheidung aufrufen. Für sie ist die Zeit nicht so entscheidend für Leben und Tod in religiöser Beziehung. Sondern sie wird sich mehr an die Gesamtheit der Anhänger einer Religion wenden. Sie wird sie zunächst aufmerksam beobachten, das Gute und Wahre entdecken. Sie wird nicht einen Bruch erstreben, sondern eine Aufwärtsentwicklung. Darum wird sie sich mehr auf das Ganze der Religion richten, in ihr einen Reinigungsprozeß einleiten, das Gute und Wahre stärken, sie weiterführen zu höheren Stufen der

---

[1]) Anm. z. 4. Rede. S. 362. [2]) Reden I. S. 65.

Entwicklung. Die gegenwärtige Daseinsform einer jeden Religion ist ja als eine notwendige Durchgangsstufe anerkannt, und so doch relativ wertvoll. Die Aufgabe missionarischer Tätigkeit besteht dann besonders darin, Reizstoffe in das religiöse Leben des Missionsobjektes hineinzuwerfen, um den Prozeß der Aufwärtsentwicklung zu beschleunigen. Das Christentum und die Religionen liegen also auf einer Linie, sie sind nicht wesentlich verschieden, sondern im letzten Grunde wesensgleich. Es ist nur eine Frage der Zeit, dann werden die übrigen Religionen den Höhepunkt auch erreicht haben, den man für das Christentum in Anspruch nimmt.

In besonderer Weise haben Buß[1]) und die Verfechter des Missionsgedankes im Sinne des „protestantischen Missionsvereins" also von Schleiermacher gelernt. Denn sie haben aus seiner theoretischen Einstellung die praktische Folgerung am konsequentesten gezogen. Nun darf aber nicht übersehen werden, daß auch die andere Auffassung der Mission von Schleiermacher etwas empfangen hat. Und man kann sagen, daß der Schleiermachersche Gedanke sich im 19. Jahrhundert immer mehr durchgesetzt hat bis zu der „religionsgeschichtlichen Theologie", die ihn ruhig zu ihren Ahnen rechnen kann.

Warum sollte von dieser Zeitströmung die Mission unberührt geblieben sein? Ja, gerade weil sie den Missionsgedanken ernst nahm, wird sie mit besonderer Freude sich der Früchte bedient haben, die eine von Schleiermacherschem Geiste geleitete Theologie in rastloser Arbeit für die Erfassung außerchristlichen religiösen Erlebens geleistet hat. Wenn sie sich dieser Geistesrichtung gegenüber aber resigniert

[1]) „Die christliche Mission."

verhielt, so lag das darin, daß sie bewußt oder unbewußt in der nivellierenden Tendenz eine Gefahr sah, daß sie neben dem verbreiternden Handeln in der Theologie das notwendige Korrektiv des reinigenden Handelns zu sehr vermißte. In der Tat steht hinter dieser psychologisch nivellierenden Art Schleiermachers das drohende Gespenst der rein typologischen Betrachtungsweise eines Spengler, die der Urfeind aller Mission ist. Schleiermacher selbst ist der Gefahr der rein typologischen Betrachtung kaum entgangen. Sie ist ja auch eine Art, die Dinge anzuschauen, die mehr dem verbreiternden Handeln entspricht; während zu dem reinigenden Handeln die axiologische Betrachtungsweise gehört. Nirgends aber wird uns so deutlich, wie hier, daß eine Art theologischen Handelns ohne die andere ihren Sinn verliert. Denn das verbreiternde Handeln, soweit es missionarisch sein will, verbunden mit typologischer Anschauung, hebt sich selbst auf; die Typologie läßt ja das missionarische Handeln als überflüssig erscheinen. Notwendig wird es erst wieder, wenn eine werturteilfällende, axiologische Methode wesentliche Wertunterschiede feststellt, d. h. wenn reinigendes Handeln in der Theologie geübt wird. Nur in gegenseitiger Wechselwirkung sind beide theologischen Arbeitsweisen möglich.

Wie gesagt, ist Schleiermacher der soeben angedeuteten Gefahr zunächst (wir sprechen immer noch von den Reden) erlegen. Der Grund dafür, daß er beinahe einer rein typologischen Betrachtungsweise verfallen wäre, liegt wohl darin, daß er seine Definition der Religion mit dem Gedanken des Universalismus verband. „Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nicht unter einer einzelnen Form (auch nicht der höchsten) sondern nur

unter dem Begriff ‚alle' zu fassen."[1]) Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die unter seinen Begriff Religion fallen, ist unendlich. Ja, selbst das Christentum seinerseits birgt in seinen Grenzen eine unendliche Fülle religiöser Motive. Die ganze Skala der unendlich vielen Auswirkungen und praktischen Verwirklichungen seines Begriffs der Religion von der tiefsten bis zur höchsten Stufe findet er auch im Christentum wieder. Wie das Universum unendlich ist, so ist auch das auf das Universum bezogene Gefühl unendlich mannigfaltig, der Begriff Religion „universalistisch".

Wer sollte nicht seine helle Freude haben an dieser bunten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen? Sollte er sie nicht andächtig anschauen dürfen, wie eine bunte Wiese, in der blaue und rote, gelbe und weiße Blüten zusammen mit dem frischen Grün des Grases erst das Bild werden lassen, das das Auge entzückt? Kurz, sollte er nicht rein typologisch anschauen dürfen? Wer wollte zwischen den blauen und roten Wiesenblumen Wertunterschiede machen? Gehören sie vielmehr nicht alle zusammen, um des Bildes Schönheit auszumachen? Wer wollte in den Kreis der optimistischen Beobachter dieser unendlichen Schönheit treten und durch ein Werturteil ihnen die Freude verderben? Der Missionsgedanke muß sich aus diesem Kreis herausschleichen, wenn er nicht rücksichtslos werden will, denn ihm eignet ein bestimmtes Maß von Pessimismus, das seine Existenz überhaupt bedingt und sich in wertender Betrachtungsweise auswirkt. Allerdings ist es der Pessimismus nicht allein, der ihn beseelt. Ihm eignet vielmehr ein noch viel höheres Maß von Optimismus. Er hat den Optimismus des Subjekts, den Pessimismus aber in bezug auf das Objekt. Die

---

[1]) Reden I. S. 63.

typologisch-ästhetische Betrachtungsweise ist demgegenüber als resigniert zu bezeichnen. Bei ihr steht einem Pessimismus des Subjekts nur ein Optimismus des Objekts gegenüber.

Eine resignierte Haltung hat das christliche Denken auch bei Schleiermacher angenommen. Es hat nicht mehr den kraftvollen Optimismus im Gedanken an seine Einzigartigkeit, sondern es fühlt sich ergänzungsbedürftig. So verbinden sich universalistisch-typologische Betrachtungsweisen in einer Art Resignation in folgenden Sätzen: „Das Christentum verschmäht eine beschränkte Alleinherrschaft. Es ehrt jedes seiner eigenen Elemente genug, um es gern auch als den Mittelpunkt eines eigenen Ganzen anzuschauen. Es will nicht nur in sich Mannigfaltigkeit bis ins Unendliche erzeugen, sondern möchte auch außer sich alle anschauen, die es aus sich selbst heraus nicht bilden kann.“[1]) „Nie vergessen, daß es den besten Beweis seiner Ewigkeit in seiner eigenen Verderblichkeit hat, sähe es gerne außerhalb dieses Verderbens andere, jüngere, wo möglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion hervorgehen, dicht neben sich aus allen Punkten, auch von jenen Gegenden her, die ihm als die äußersten und zweifelhaftesten Grenzen der Religion überhaupt erscheinen. Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug sammeln für ihre reine Neigung zu allem Menschlichen. Und so wie nichts irreligiöser ist als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher, als Einförmigkeit zu suchen in der Religion. Auf alle Weise werde die Gottheit angeschaut und angebetet.“[2]) Hier stehen wir an der Stelle, wo der Missionsgedanke bei Schleiermacher wertlos zu werden droht. Auf der anderen Seite haben wir aber vorhin gesehen, daß

---

[1]) Reden, S. 436. [2]) Reden, S. 437.

Schleiermacher auch in den Reden an dem Recht eines „milden Bekehrens" unbedingt festhalten will. Wie er die Begründung des Missionsgedankens doch noch möglich macht, werden wir im folgenden sehen, wenn wir das Verhältnis des Christentums zu den Religionen untersuchen, wie es sich in den Reden Schleiermachers darstellt.

Es wäre eine fasche Folgerung, wenn wir aus gemeinsamen Merkmalen auf die Gleichheit des Schleiermacherschen Religionsbegriffs mit der sogenannten natürlichen Religion schließen würden. Schleiermacher hat die Gefahr dieses Mißverständnisses gesehen und mit seinen Reden ihm energisch vorgebeugt. Nur wenn man seinen Begriff Religion mit einem Individuum Religion verwechselt, kann man zu der Gleichung kommen, die Schleiermacher befürchtet. Wenn man auch einen Begriff in kleine und kleinste Teile zerlegt, so wird man immer auf Begriffe, wenn auch auf weniger allgemeine stoßen, nie aber auf lebendige Individuen. Dies sind für Schleiermacher die positiven Religionen. Schleiermachers Kampf gilt also der natürlichen Religion im Namen der positiven Religion. So sehr er die Vielheit der Kirchen verdammt, die Vielheit der Religionen ist für ihn etwas Notwendiges, Unvermeidliches. Hier zeigt sich erst das Lebendige. „Wenn eine Religion nicht eine bestimmte sein soll, dann ist sie gar keine."[1])

Dieser Kampf gegen die allgemeine Religion für die positive ist es, der den Missionsgedanken noch retten kann. „Der allgemeinen Religiosität aber ermangelt es natürlich an Bestimmtheit, die man braucht, um andere zu beeinflussen."[2]) Religiös kann man überhaupt nur sein, wenn

[1]) Vergl. Reden, S. 400—412. [2]) Reden, S. 326.

man einer bestimmten Ausprägung der Religion sich anschließt. „Religion kann nur durch sich selbst verstanden werden. Ihre besondere Bauart wird euch nicht klar, bis ihr selbst irgendeiner angehört."[1])

Also die Verschiedenheit gegen die Einförmigkeit! Woher kommt nun das Mannigfaltige, wenn doch alle Erscheinungen untereinander ein gemeinsames Merkmal teilen, das Schleiermacher in seiner Definition zusammenfaßt? Diese Frage läßt sich nur klären, wenn wir auf die beiden Begriffe „Anschauung" und „Gefühl" zurückgreifen, die er in seine Definition aufnahm. „Religion ist Anschauung und Gefühl für das Universum." Von diesen beiden liefert das Gefühl das Gemeinsame, denn Gefühl ist nie inhaltlich bestimmt, eher also etwas Formales. Unterschiede, Differenzen entstehen aber immer an der inhaltlichen Bestimmtheit. Wenn nun aber Bewegung, Lebendigkeit, Verschiedenheit in das religiöse Leben hineinkommt, dann muß es geschehen durch die jeweils verschiedene Erfassung des Objektiven, des Universums, durch Anschauung. Während also die Stärke des Gefühls höchstens den Grad der Religiosität bestimmen kann, ist es die Anschauung, die das Eigentümliche der individuellen Religion bedingt. Nun haftet für Schleiermacher nur der Verschiedenheit *überhaupt* der Charakter der Notwendigkeit an, die Verschiedenheit im einzelnen aber ist völlig zufällig. Er kommt also auch hier nicht mit seiner Grundtendenz, dem Individualismus in Widerspruch. Der Begriff der „Anschauung" ist es, durch den sich die von ihm bekämpfte Theologie hätte halten können. Er wäre geeignet gewesen, dem Bedürfnis nach *Objektivem* in der Religion entgegenzukommen. Er hätte den Gedanken der

---

[1]) Reden, S. 421.

Toleranz aufheben können, indem er den Unterschieden in der religiösen Erscheinungswelt eine wesentliche Bedeutung beimaß. (Ob Schleiermacher aus diesem Grunde den Gedanken der „Anschauung" in der 2. Aufl. der Reden zurücktreten ließ, wissen wir nicht.) Doch diese Freiheiten gestattete Schleiermacher dem Begriffe der Anschauung nicht. Vielmehr ließ er auch ihn sich nur auf der Linie des Psychologischen auswirken. Er durfte die Verschiedenheit der Religion nur subjektiv begründen, eine objektive Bedeutung wurde ihr nicht beigemessen.

Praktisch richtet sich die Anschauung in den Reden nicht nur auf das Universum, sondern auch auf die Geschichte. Das Christentum erfaßt seine Besonderheit nicht allein dadurch, daß es feststellt, in welchem für es eigentümlichen Gesichtswinkel es das Universum anschaut, sondern vor allem für den Redner Schleiermacher auch dadurch, daß es in seine Geschichte sieht. Gerade durch die Anschauung seiner geschichtlichen Entstehung und Bedingtheit wird es in seiner Besonderheit bewußt, erfaßt es sich selbst. Die Gestalt Jesu ist also nicht ohne Bedeutung. Aber jetzt kommt die Einschränkung! Es wäre wiederum falsch, dieser Geschichte (Jesus) eine objektive Bedeutung beizumessen. Es wird keineswegs behauptet, daß das Objektive sich im Geschichtlichen irgendwie realisiert, sondern es bleibt auch hier die immanente, psychologische, subjektive Betrachtungsweise gewahrt. Die Geschichte des christlichen Glaubens kann höchstens ihrerseits den Versuch gemacht haben, etwas von dem zu erfassen, was jenseits des Subjekts liegt, sie bleibt aber damit ganz in der Reihe der anderen Versuche, das Göttliche in menschliche Kategorien zu fassen. Ja, die beiden Größen, Geschichte und Subjektivismus, die sonst als feindliche Brüder erscheinen, sind hier friedlich vereint, doch

so, daß die Geschichte auf die Rechte verzichtete, die sie jahrhundertelang im christlichen Denken ausgeübt hatte. Der Subjektivismus ist dadurch noch verstärkt, daß er sogar die Geschichte bezwang und in seinen Dienst stellte.

Ist also auch hier der Angriff des „Objektiven" abgeschlagen, so bleibt die Einigung aller Religionen auf der Linie des Subjektivismus bestehen, so bleibt auch die Formulierung eines Begriffs gerechtfertigt, der sie alle umfaßt. Die Aufgabe des Christentums ist es nun, seinen spezifischen Ort in der Religionsgeschichte unter dem für alle gemeinsamen Begriff Schleiermachers zu finden. Indem das Christentum sich selbst erfaßt als spezielle Religion unter dem Schutze des allgemeinen Religionsbegriffs, bleibt der Gedanke der Toleranz bewahrt. Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit und Toleranz sind geeint. Worin liegt nun die Besonderheit des Christentums, das ihm das Recht der Mission verleiht? Nun dürfte es für Schleiermacher schwer sein, auf der Linie der Immanenz einen Maßstab zu finden, der die Religionen wenigstens in Stufen zu gruppieren erlaubt. Einmal wird natürlich die Religion den Ehrenpreis der höchsten davontragen, die den Begriff der Religion am reinsten verwirklicht. Das ist für Schleiermacher die christliche. (Inwieweit sein Religionsbegriff doch schon vom christlichen Glauben beeinflußt ist, wollen wir nicht näher untersuchen.) Außerdem ist Schleiermacher bemüht (in der Glaubenslehre), noch einen anderen Maßstab zu finden, indem er zwischen teleologischer (sittlicher) und ästhetischer Religion scheidet. Dieser erscheint aber auf den ersten Blick als willkürlich, es hat bei ihm die Behauptung bereits auf die Voraussetzung eingewirkt. Auf eine kritische Zersetzung der von Schleiermacher ausgesprochenen Gedanken können wir verzichten, weil Schleiermacher nach unserer Ansicht die

nötige Selbstkritik geübt hat. Wir werden nachher dieser eine andere Gedankengruppe gegenüber zu stellen haben. Jetzt haben wir nur noch kurz zusammenzufassen, wie sich das Verhältnis der Reden zum Missionsgedanken gestaltet hat.

Besonders deutlich herausgesprungen sind im Laufe unserer Untersuchungen der Subjektivismus und Psychologismus und mit ihm verbunden die typologische Betrachtungsweise. Doch diese wurde nicht rein durchgeführt, vielmehr ist ein Wertunterschied unter den Religionen gemacht und dem Christentum der erste Platz angewiesen worden. Seine Vorzüglichkeit (Wert) besteht übrigens auch merkwürdigerweise darin, daß es gerade innerhalb seiner Grenzen nicht wertet. Vielmehr ist „das Große des Christentums (gewissermaßen seine Absolutheit),[1]) daß es alle Verschiedenheiten und Möglichkeiten von Religion in sich und unter sich befaßt".[2]) Wegen dieser Eigenschaft glaubt Schleiermacher, das Christentum seinen Lesern besonders empfehlen zu können. Da die rein typologische Betrachtung verlassen, ist der Missionsgedanke gerettet worden. Von dieser relativen Überlegenheit des Christentums aus ist eine Mission an anderen Religionen möglich. Da aber die Wertmaßstäbe auf der Linie derImmanenz und Psychologie selbst sehr problematisch sind, so muß aus der von uns voll gebilligten Mission „mit sanfter Hand" eine Mission mit zaghafter Hand werden. D. h. der Missionsgedanke ist nicht genügend begründet, sondern vielmehr gefährdet.

[1]) Von mir hinzugesetzt. [2]) Reden, S. 438.

II. Die beginnende Sicherung des Missionsgedankens in der „Glaubenslehre".

Es wäre zu verwundern, wenn Schleiermacher diese Konsequenz nicht selbst gezogen hätte. Je mehr Schleiermacher sich den kirchlichen Aufgaben zuwandte, umsomehr erkannte er, daß seine soeben skizzierte Auffassung mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar sei. Daß durch sie der Missionsgedanke gefährdet wird, kann er nicht übersehen haben. Als es für Schleiermacher darauf ankam, nicht nur ein religiöser, sondern auch ein christlicher Theologe zu sein, da konnte er in der Indifferenz und Toleranz gegen allen Glaubensinhalt nicht verharren. Da mußte er dem verbreiternden Handeln durch das reinigende Handeln ein Korrektiv geben, um dem Christentum selbst nicht untreu zu werden.

Diese andere Tendenz Schleiermachers bahnt sich an in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums und wirkt sich vollends aus in der Glaubenslehre. Brunner bezeichnet sie oder vielmehr den Teil, der in ihr von Jesus Christus handelt, als die „große Einschiebung". Er will damit sagen, daß dieses Produkt der theologischen Arbeit Schleiermachers mit seinen anderen Werken, vor allem den Reden, nicht in Einklang gebracht werden kann. Brunner hat ganz recht, wenn er hier eine Veränderung feststellt. Es fragt sich nur, ob man diese Tatsache so ungünstig beurteilen darf, wie er es tut. Man hat wohl nicht anzunehmen, daß Schleiermacher an der Aufgabe, eine christliche Dogmatik zu schreiben,

gescheitert sei, weil er ohne Inkonsequenzen nicht auskommen konnte. Man muß vielmehr wohl vor der Glaubenslehre bei Schleiermacher eine starke Wendung voraussetzen, die er zum spezifisch Christlichen nahm. Seine Tendenz veränderte sich, er trat nunmehr in den Dienst des reinigenden Handelns. Die Mängel, die zu beklagen sind, stammen wohl hauptsächlich aus dem Versuch, das Neue mit dem Alten in eine enge Beziehung zu bringen. Der Missionsgedanke geht aber aus der Glaubenslehre viel günstiger hervor als aus den Reden. Es hat sich nämlich Folgendes verschoben. In den Reden ist es so, daß der Begriff der Religion zunächst besteht, dann kann sich innerhalb dieses Begriffes das Christentum seiner Eigenart besinnen und sich als spezielle Religion erfassen. Das Verhältnis zu den anderen Religionen wird bestimmt durch den Gedanken grundsätzlicher, wenn auch nicht praktischer Gleichberechtigung und der Toleranz. In der Glaubenslehre ist eine wesentliche Veränderung zu spüren. Sie neigt nach der entgegengesetzten Richtung. Erst ist das Wesen christlichen Glaubens zu erfassen, aus sich selbst, um es dann zum Maßstab für die Religion zu machen. Praktisch ausgedrückt: das Verhältnis zu den anderen Religionen wird wieder mehr gestaltet durch den Missionsgedanken. Das Moment des Objektiven wird nicht mehr gänzlich fern gehalten. Die Unterschiede fangen an wesentlicher zu werden, inhaltliche Differenzen treten auf, der Missionsgedanke kann wieder eher in seine Rechte treten. (In unserer Auffassung, daß zwischen Reden und Glaubenslehre ein Wendepunkt in Schleiermachers Leben anzunehmen sei, werden wir bestärkt durch den Satz von Elert: „Es will hier beachtet sein, daß Schleiermachers Urteil über die Absolutheit des Christentums am hypothetischen Charakter teilnimmt. Es gilt für den, der die Erfahrung des Christentums teilt. Es ist nicht das Ur-

teil einer aprioristischen deduzierenden Geschichtsphilosophie wie bei Hegel."[1])

Nun müssen wir aber der Gefahr entgegentreten, daß der oben skizzierte Unterschied im Sinne des Missionsgedankens zu optimistisch aufgefaßt wird. Vielmehr ist das Neue innig verflochten, verbunden und in Beziehung gesetzt zu dem Alten, ja, es lag in der Absicht Schleiermachers, den alten Religionsbegriff durch das Neue nicht sprengen zu lassen. Diesem Versuch gelten seine zahlreichen Illustrationen und Vergleiche, die im Grunde nur zeigen, daß er etwas vereinbaren will, was nicht zusammengehört. Nun scheint es uns so zu sein, daß nicht, wie Brunner meint, der Schleiermacher der Reden an dem Versuch gescheitert ist, etwas spezifisch Christliches in sein System aufzunehmen, sondern der Schleiermacher, der einen neuen Standpunkt gewonnen, der sich in den Dienst einer anderen Tendenz stellt, macht den Versuch, das Neue mit dem Alten zu verbinden, nicht das Alte durch etwas Neues auszubessern. So lautet unser Urteil im Sinne des Missionsgedankens doch etwas optimistischer, als das bei Brunner der Fall ist. Der Satz, daß „im Christentum alles bezogen ist auf die durch Jesus von Nazareth gebrachte Erlösung"[2]) ist in den Reden fast undenkbar. Durch ihn ist zum wenigsten der absolute Toleranzgedanke innerhalb des Christentums selbst aufgehoben. Da diese „Erlösung" nach Schleiermacher nur bewirkt werden soll „durch die Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit", so wird hier ein Wert in die immanente Betrachtungsweise eingeführt, der ohne Verbundenheit mit dem Göttlichen nicht gedacht werden kann. Das Wort „unsündliche

[1]) Ehlert: Der Kampf um das Christentum, S. 64.

[2]) Einleitung zur Glaubenslehre, § 11.

Vollkommenheit" ist in dem Sprachschatz der typologischen Art zu denken nicht zu entdecken. Hier ist ein Werturteil reinster Art gefällt. Da dieser höchste Wert etwas außerhalb meiner Person Liegendes ist, etwas in mir nicht Hervorgebrachtes (Reden), sondern etwas für sich Bestehendes, das von mir Anerkennung fordert, das mir als Ideal gesetzt ist, nach dem ich mich bilde, so ist die Linie des Individualismus verlassen. Diese Definition des Christentums ist in der Lage, nunmehr wesentliche Unterschiede, Vorzüge des Christentums zu behaupten, die der Missionsgedanke zu seiner Verwirklichung voraussetzen muß. Zu untersuchen, in welchem Verhältnis dieser neue Ansatz zu den alten Gedankengängen steht, ist nicht unsere Aufgabe, uns genügt es, ihn festgestellt zu haben. Wir fassen ihn auf als einen Gegenschlag christlichen Denkens gegen ein verbreiterndes Handeln, das dem Christentum nicht nur seine außerordentliche Stellung und damit den Missionsgedanken zu rauben im Begriffe war, sondern auch Gefahr lief, sich der Eigenart des Christentums nicht mehr bewußt zu bleiben. Die Glaubenslehre hat dieses reinigende Handeln ausgeführt.

Freilich ist es nur ein Anfang dazu, denn das Jesusbild selbst, wie wir es bei Schleiermacher finden, bedürfte seiner Arbeit noch sehr. Es ist fast ein Schleiermachersches zu nennen, so sehr hat verbreiterndes Handeln sich auch in der Glaubenslehre noch ausgewirkt. Doch der Missionsgedanke hat in dem oben ausgeführten Sinne wieder größere Hoffnung auf unbedingte Geltung. Aus der Tendenz der Gefährdung des Missionsgedankens ist eine zur Sicherung desselben geworden. Daß Schleiermacher ihn tatsächlich zu Recht bestehen läßt, wird das Folgende zeigen.

III. Die Festigung des Missionsgedankens und Schleiermachers Missionstheorie in „Ethik" und „Praktische Theologie".

Seine eigentliche Missionstheorie hat Schleiermacher in der „Praktischen Theologie" vor allem aber in der „Christlichen Sitte" niedergelegt. Beide stimmen ihrem Gedankengang nach überein. In diesen Werken ist der Missionsgedanke für Schleiermacher durchaus nicht problematisch, vielmehr wird er als eine selbstverständliche Äußerung christlichen Geistes, die Mission als eine notwendige Betätigung der christlichen Kirche vorausgesetzt. Auf den Versuch einer Begründung des Missionsgedankens selbst verzichtet Scheiermacher vollständig. Er spricht nur darüber, wie der Missionsgedanke in die Tat umzusetzen sei. Die Darstellung seiner Missionstheorie wird zeigen, daß dieselbe aber doch von seiner Gesamtauffassung irgendwie bestimmt ist. Von den „Reden" sagten wir: der Missionsgedanke ist gefährdet; die Glaubenslehre begann nach unserer Darstellung denselben wiederum zu sichern; in der „Ethik", so können wir vervollständigen, ist er gefestigt. Wie wirkt er sich nun aus?

Für Schleiermacher sind zwei Arten von Ausbreitung des Christentums möglich. Zunächst die nach dem Naturgesetz der Kontinuität, indem dasjenige, was dem Raume nach der christlichen Kirche am nächsten steht, von ihr angezogen wird, so daß eine Kohärenz entsteht, die sich immer erweitert. Diese Art ist als die stetige Verbreitung von einer gegebenen Naturgrundlage aus, als eine allmähliche

sich von selbst vollziehende von einem festen Sitze aus anzusehen.[1]) Nach ihr fällt naturgemäß die Missionsaufgabe den Grenzkirchen zu. Wenn diese ihre Pflicht tun, d. h. im Sinne wahren Christentums ihr Leben und ihren Gottesdienst einrichten, dann werden ganz von selbst die Nichtchristen, die die Christen beobachten, merken, daß das Christentum eine höhere Religion ist. Sie werden durch die Anschauung von ihrem Wert so überzeugt werden, daß sie ihr zuletzt beitreten. Das alles geschieht aber, ohne daß irgendeine Organisation zum Zweck der Mission gegründet, ohne daß überhaupt eine bewußt missionarische Tätigkeit ausgeübt, sondern allein dadurch, daß das Christentum in der rechten Weise vorgelebt wird. Diese Missionsaufgabe ist für jeden Christen verpflichtend, der mit Nichtchristen in Berührung kommt. Es ist im Grunde dieselbe, die jeder Christ überall an seiner Umwelt zu erfüllen hat.

Die Geschichte zeigt noch eine zweite Art der Ausbreitung, die nach dem Gesetze der Wahlanziehung. Diese wird von Schleiermacher als die eigentliche Missionsmethode bezeichnet.[2]) Sie trägt im Gegensatz zu der anderen einen sprunghaften Charakter an sich, es ist die Methode des Sichzerstreuens und eines wechselnden Anfangens von dem einen oder dem anderen Punkte aus.[3]) Was wir heute unter Mission verstehen, ist mit der Methode der Wahlanziehung zu identifizieren. Wenn Schiffe ausgerüstet und Missionare in ferne von Christen unbewohnte Länder gesandt werden, dann geschah das, weil diese Länder auf die sendende Gesellschaft eine Anziehung ausübten, der sie nach ihrer Wahl folgten. Daher wohl „Wahlanziehung“. Diese Art ist

---

[1]) Vergl. Christliche Sitte, S. 378. D. 62. 419.

[2]) Christliche Sitte, S. 380. [3]) Christliche Sitte, D. 62. S. 419.

willkürlich, sprunghaft, die erstgezeichnete der Kontinuität ist stetig und in der Natur begründet.

Wie verhalten sich nun beide Arten zueinander? Wie werden sie von Schleiermacher beurteilt? Der Beruf, das Christentum zu verbreiten, ist allgemein. Kein Christ darf sich davon ausschließen. Doch darf er die natürlichen Pflichten und Aufgaben, den Beruf, den ihm Gott schicksalhaft zugewiesen, verlassen und in ferne Länder ziehen? So ohne weiteres nicht! Schleiermacher ist gewillt an den Lutherischen Berufsgedanken in vollem Umfang festzuhalten. Wenn nun aber doch eine Ausbreitung des Christentums erfolgen soll und muß, so kann sie, wenn mit der Lutherischen Ethik Ernst gemacht wird, nur erfolgen auf dem naturgegebenen und darum gottgesetzten Boden. Es ist nur möglich die Ausbreitung nach dem Gesetze der Kontinuität. Damit ist nicht gesagt, daß das Christentum ferne Erdteile z. B. Australien nie erreichen könne. Die Wirklichkeit belehrt uns eines anderen. Der natürliche Beruf führt ja doch Kaufleute, Farmer, Kolonisten zu den fernen Inseln und Erdteilen. Diese Leute macht Schleiermacher nun in besonderer Weise für die Ausbreitung des Christentums verantwortlich. Sie haben sich vornehmlich der allen Christen zugewiesenen Aufgabe bewußt zu sein. Doch nicht so, daß sie jetzt ihren eigentlichen Beruf durch Predigen und Werben versäumen; diese Aufgaben zu erfüllen, kommt auch dort nur den Geistlichen zu, sondern sie haben den Heiden ein wirklich christliches Leben darzustellen und sie dadurch zu gewinnen. Die Kolonialkirchen sind in besonderer Weise als die Grenzkirchen anzusehen, denen die Missionsaufgabe zufällt, doch nur die Aufgabe einer stetigen, allmählichen, von selbst sich vollziehenden, gewissermaßen unbeabsichtigten Ausbreitung nach dem Gesetze der Kontinuität.

Es ist also deutlich, daß auch die fernen Erdteile durch die Methode der Kontinuität erreicht werden, nachdem die christlichen Staaten Kolonialpolitik treiben. Der Mangel an Missionstätigkeit zur Zeit der Reformation ist hier durch Schleiermacher gerechtfertigt. Die Grenzen des evangelischen Christentums reichten damals noch nicht in ferne Erdteile. Darum hatte man ihnen gegenüber auch keine Aufgaben. Es ist nun nicht so, als ob Schleiermacher hier eine findige Apologetik für die Reformationszeit geleistet hätte (von ihr spricht er in diesem Zusammenhang gar nicht), vielmehr ist seine eigene Missionstheorie ein Erbstück der Reformationszeit.

Die Methode der Wahlanziehung ist eben aus der Lutherischen Ethik heraus direkt nicht zu begründen. Trotzdem kann sie nach Schleiermacher in Tätigkeit treten; aber nicht um ihres Eigenwertes willen, sondern nur, wenn die andere Methode nicht durchgeführt wird. Als Methode des „Zufalls“ (381) hat sie kein Recht. (Schleiermacher ist ein scharfer Gegner des Zufalls.) Trotzdem wäre es irrig, wenn man meint, sie könne ganz fehlen. Denn praktisch ist es nicht so, daß die Grenzkirchen ihre volle Pflicht tun. Die Kolonisationen sind ja nicht vom christlichen Interesse ausgegangen. Vielmehr sind sie ursprünglich und ihrem Geiste nach Handelsunternehmungen. Das Christentum der Kolonisten hat nur allzuoft versagt. Darum ist die Mutterkirche verpflichtet, die Versäumnisse und Schäden der Grenzkirchen auszugleichen, indem sie Missionsunternehmungen organisiert und von der Heimat aus das Werk treibt, das die Christen in der Ferne vernachlässigen. Dieses Handeln der Heimatkirche kommt der Methode der Wahlanziehung sehr nahe, obwohl es aus dem Gedanken der Kontinuität heraus begründet ist. Doch ganz ist die eine Methode durch die mangelhafte Durchführung der anderen nicht gerechtfertigt.

Das missionarische Handeln der Heimatkirche hat sich nämlich auf die Zivilisationsmittelpunkte in den fernen Ländern zu beschränken. Nur da, wo bereits Christen sind, wo durch deren Anwesenheit also die Pflicht zur Mission erst entsteht, hat die missionarische Tätigkeit einzusetzen. Die reine Ausbreitung nach dem Gesetze der Wahlanziehung ist darum noch nicht zulässig, die „Willkürlichkeit" und „Zufälligkeit" ist durch das Verhältnis zur anderen Methode ausgeschaltet.

Der Gegensatz beider Methoden ist also ein relativer, sie können ineinander übergehen; obwohl beide Methoden darauf angewiesen sind, sich gegenseitig zu ergänzen, bleibt der Unwert der zweiten bestehen. Denn jetzt, wo einzelne christliche Elemente über alle Gegenden der Erde ausgestreut sind, müßte sich das Christentum verbreiten können, ohne daß die Form der eigentlichen Mission stattfände.[1]) Da nun Schleiermacher die Ausbreitung nach Art der Wahlanziehung als eigentliche Mission bezeichnet, könnten wir auch hier wiederum den Missionsgedanken gefährdet sehen. Doch er ist nur in der oben gekennzeichneten Art eingeschränkt, in seinem vollen Sinne aber ist er von Schleiermacher kraftvoll vertreten. Man soll die ungeheure Bedeutung, die der Gedanke der Kontinuität für den Missionsgedanken hat, niemals unterschätzen.

Zur Begründung seiner Position, versucht Schleiermacher den geschichtlichen Beweis zu bringen, den er aus dem Neuen Testament schöpft. Seine Ausführungen widersprechen sich aber gerade hier zu den verschiedenen Zeiten und schwanken zwischen den beiden Tendenzen. Dies ist wohl ein deutlicher Hinweis darauf, daß er seine Missionstheorie nicht aus dem Neuen Testament geschöpft hat, sondern die fertige an das

[1]) Christliche Sitte, S. 380.

geschichtliche Material heranträgt, um von ihm eine Rechtfertigung zu erlangen. Zunächst bestreitet Schleiermacher, daß die Methode der Wahlanziehung in der ersten Christenheit ausgeübt worden sei. Eine sprunghafte Mission hat auch im Urchristentum nicht stattgefunden, denn man darf nicht etwa Jerusalem als den festen Punkt ansehen, von wo aus sich die Missionare zerstreut haben, sondern die Operationsbasis waren die gesamten Wohnsitze des jüdischen Volkes. So hat die Missionstätigkeit der ersten Christen einen ganz natürlichen, festen Ausgangspunkt gehabt, die Synagogen des zerstörten Judentums mit der Möglichkeit, ihren Proselyten, den Heiden näher zu kommen.[1])

In der Vorlesung von 1826/27 (S. 419) tritt uns eine weniger schroffe Ansicht entgegen: „Gehen wir in die ersten Zeiten zurück, deren Handlungsweise kanonisch ist, so finden wir offenbar zwei entgegengesetzte Maximen in dem verbreitenden Verfahren der Apostel. Die eine ist die eines festen Sitzes und allmählicher Verbreitung von diesem aus, die andere ist die eines Sichzerstreuens und eines wechselnden Anfangens von dem einen oder anderen Punkte aus." Auch in der Vorlesung 1826/27 steht es für Schleiermacher fest, daß die Jünger Jesu so lange als möglich als das feste Zentrum ihrer Missionstätigkeit Jerusalem ansahen, dann aber schicksalhaft von dort vertrieben auch in andere Länder kamen. (Also Kontinuität.)

Dazu kommt aber nun für Schleiermacher ein Neues: Der Apostel Paulus wollte zwar nach seiner Bekehrung von Jerusalem seine Verkündigung ausgehen lassen, er bekam aber auf außerordentliche Weise den Befehl, von dort wegzugehen, weil man sein Zeugnis da nicht annehmen werde. (Also Wahlanziehung.)

---

[1]) Vergl. Christliche Sitte, D. § 62.

Aus diesen drei Tatsachen folgert Schleiermacher Folgendes: aus der ersten, daß für jeden Christen der natürliche Ort zum verbreitenden Handeln der Gemeindeverband ist, in welchem ihm seine Stelle auf bestimmte Weise angewiesen ist. Aus dem zweiten schließt er, daß, wenn die Wirksamkeit an dem ursprünglichen Ort gewaltsam gestört wird, jeder seinen christlichen Wirkungskreis da suchen soll, wohin anderweitig seine natürlichen Verhältnisse führen, also mit Ausschluß aller Willkür.[1]) Aus der dritten Tatsache die rechte Folgerung zu ziehen, empfindet Schleiermacher als eine Schwierigkeit. Er kommt nicht umhin, jetzt das Recht der Methode der Wahlanziehung auch für unsere Zeit zuzugeben. Er schränkt es aber ein. „Nur der hat ein Recht, den Entschluß, das Christentum wie Paulus zu verkündigen, wie er ihm auch entstanden sei, auf einen göttlichen Ruf zurückzuführen, der ihn durch seine Beharrlichkeit bewährt."[2])

Daß dies ein Zugeständnis weit über das Gesetz der Kontinuität hinaus ist, liegt auf der Hand. In derselben Vorlesung urteilt er: „Mission (im eigentlichen Sinne)[3]) ist nur noch in dem Maße zu motivieren, als es Regionen gibt, die nicht an christliche Völker grenzen oder in denen zwar schon Christen sind, aber ohne hinreichendes Interesse für das Christentum."[4]) Im ersten Teil dieses Satzes liegt doch eine Erweiterung über die Pflicht der „Kontinuität" hinaus. Hier ist die eigentliche Mission nicht mehr dazu da, um Schäden der Grenzkirchen auszugleichen. An dieser Arbeit können doch auch die Kirchen der Binnenländer teilnehmen, die Methode der Wahlanziehung ist im vollen Umfange gerechtfertigt. In der Vorlesung von 1831 ist dieselbe vollends ganz anerkannt.

[1]) Christliche Sitte, S. 420/21.
[2]) Christliche Sitte, S. 422.
[3]) Von mir hinzugesetzt.
[4]) Christliche Sitte, S. 432.

Da das Christentum die Bestimmung hat, sich über das ganze Menschengeschlecht zu verbreiten, so muß auch die Methode der Wahlanziehung notwendig angewandt werden. Es fragt sich nur, wie der Einzelne für sich eine bestimmte Arbeit sittlich entscheiden kann. Zu seiner Entscheidung, so meint Schleiermacher, bedarf es immer der Mitbestimmung der Kirche. Dazu ist aber die Kirche nur in der Lage, wenn sie sich zur Missionstätigkeit organisiert. Was haben wir aus dieser Veränderung der Anschauung zu schließen?

Die von uns zuerst dargestellte Missionstheorie Schleiermachers, die fast nur den Weg der Kontinuität anerkennt, stammt wohl von 1822—23. Das müssen wir rund annehmen, weil Jonas, der Herausgeber, auf dieser Vorlesung aufbaute. Im Jahre 1826/27 hatte sich Schleiermachers Auffassung schon wesentlich geändert. Hier und vollends 1831 ist eine organisierte Missionstätigkeit im Sinne der Wahlanziehung grundsätzlich als berechtigt anerkannt. Diese Tatsache ist nur so zu erklären, daß die Praxis der Missionsgesellschaften (Basel, gegr. 1815, Berlin, 1824) besonders, weil nächstliegender, die der Berliner Missionsgesellschaft ihm dieses Zugeständnis innerlich abnötigte. *Hier hat also die Praxis auf die Theorie eingewirkt* und nicht, die Theorie auf die Praxis. Es ist nicht nur hier, sondern immer wieder zu beobachten, daß Missionstaten niemals dadurch entstehen, daß in der Theorie der Missionsgedanke lebhaft erörtert wird. Diese Erörterung ist immer eine Nacharbeit, nie eine Vorarbeit. Wenn im Wandel der Zeiten ein neuer Geist von oben sich geheimnisvoll mächtig regt, dann entstehen wie aus der Erde gestampft, Missionsunternehmungen, die Praxis. Unbeirrt von der theologischen Arbeit tut sie, was sie aus letzter Bindung heraus für ihre Pflicht hält. Die Theologie ist dann vor die vollendete Tat-

sache gestellt. Sie kann sich nur noch für oder wider entscheiden. Ihre Arbeit ist es nun, prüfend das Recht des Bestehenden zu untersuchen, den bereits verwirklichten Missionsgedanken zu begründen oder abzulehnen. Ein Schleiermacher wurde von der inneren Kraft der Missionsarbeit seiner Zeit so ergriffen, daß er um der Praxis willen seine Missionstheorie änderte.

2.

Obwohl Schleiermacher so die eigentliche Mission, d. h. die nach der Methode der Wahlanziehung arbeitenden organisierten Missionsunternehmungen billigt, kann er für sie von seiner am Luthertum orientierten Ethik aus so recht keine sittliche Begründung finden. Letztere erscheint ihm unter anderem motiviert in Zeiten, wo der Trieb in die Ferne sich geltend macht, also, wenn sie an Natürliches anschließen kann. Keineswegs möchte er ihre sittliche Berechtigung leugnen, das haben wir oben gesehen, aber seine Sätze über das Recht dieser Mission sind mehr einschränkender als positiver Art. Während ihm die Verbreitung des Christentums nach dem Gesetz der Kontinuität Lebensfrage der Kirche, unbedingte sittliche Pflicht für den Einzelnen wie die kirchliche Gemeinschaft ist, so kann er auch in der Vorlesung von 1831 die Mission jetzt nur zulässig finden.[1]) Wie oben bereits bemerkt, ist es für Schleiermacher schwer, alles, was den Charakter der Willkür, des Zufälligen, Sprunghaften an sich trägt, vom sittlichen Standpunkt aus zu billigen. Darum sieht er seine Aufgabe darin, bei aller Anerkennung kritisch zu scheiden, einzuschränken, ungesunde Wucherungen zu bekämpfen und nach Möglichkeit alles in die Bahnen des

---

[1]) Vergl. Christliche Sitte, B. § 32.

Stetigen, der Natur nicht Entfremdeten zurückzuführen. Zweifellos ist der Missionsgedanke im eigentlichen Sinne, so wie er sich auch bei den ersten Christen zeigt, nicht so sehr natürlich als vielmehr übernatürlich motiviert. Die weitere Entwicklung der Kirche von ihren Anfängen aus ist aber für Schleiermacher ein immer mehr Naturwerden des ursprünglich Übernatürlichen und zwar so, daß die übernatürlichen und natürlichen Impulse immer mehr zusammenfallen. Die Spannung der beiden Methoden, das Christentum zu verbreiten, (die mehr übernatürlich motivierte der Wahlanziehung und die mehr natürlich begründete der Kontinuität) wird auch immer mehr aufhören, je mehr die Gemeinschaft der Menschen aus verschiedenen Regionen zunimmt. Trotzdem darf man nie sagen, daß die übernatürlichen Impulse einmal aufhören würden und deshalb auch jetzt schon keine Beachtung verdienten.[1])

Das Vorhandensein des übernatürlichen Impulses schließt für Schleiermacher noch nicht die sittliche Begründung in sich. Sondern zu diesem muß noch eine richtige Schätzung der Verhältnisse hinzukommen: „Wer seinen Impuls an sich für eine höhere Manifestation des göttlichen Geistes hält, als den gegenüberstehenden des anderen, der hat geistigen Hochmut, mit welchem ein gutes Gewissen unverträglich ist.“[2]) Das Normale bleibt für Schleiermacher, daß für jeden Christen der natürliche Ort zum verbreitenden Handeln der lokale Gemeindeverband ist, in welchem ihm seine Stelle auf eine bestimmte Arte angewiesen ist. Nicht soll Willkür herrschen, sodaß sich jeder eine besondere Lokalität zum Behuf seines verbreitenden Handelns in der Kirche aussucht, sondern diese Angelegenheit soll betrieben werden in Verbindung mit allen

---

[1]) Vergl. Christliche Sitte, S. 423. [2]) Vergl. Christliche Sitte, S. 423.

übrigen Aufgaben unseres Lebens.[1]) Wer also aus dem angewiesenen Lebenskreise sich sittlich losmachen will, der muß sich bewußt sein, daß sein Trieb zur Verbreitung des Christentums derart ist und so stark, daß er ihm unter den ihm gegebenen Verhältnissen kaum genügen könnte.[2]) Der aber, der nach Art des Paulus den übernatürlichen Beruf in sich fühlt, das Christentum außerhalb seines von Natur ihm gesetzten Wirkungsbereiches zu verbreiten, hat nur ein Recht dazu, seinen Entschluß, wie er auch entstanden sei, auf einen göttlichen Beruf zurückzuführen, der ihn durch Beharrlichkeit bewährt. Eine allgemeine ethische Norm läßt sich hier nicht aufstellen. Das Gewissen des Einzelnen muß als entscheidend angesehen werden.[3]) „Wer sich göttlich berufen fühlt zum verbreitenden Handeln in der Ferne, hat keine Verpflichtung mehr an seinem natürlichen Orte zu bleiben, Seine Beharrlichkeit rechtfertigt sein Gefühl, nicht der Erfolg. von dem es unabhängig ist, ja selbst von der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit des Erfolges."[4])

3.

Welches ist nun das Moment, das vor allem die Willkür und Zufälligkeit ausschließen kann? Es ist für Schleiermacher der kirchliche Charakter der Mission. „Die Verbreitung nach dem Gesetze der Wahlanziehung, die eigentliche Mission, ist Sache eines bestimmten Berufes und beruht wie jeder Beruf auf der Übereinstimmung des Ganzen und des Einzelnen. Soll aber diese nicht etwas Zufälliges sein, so

---

[1]) Vergl. Christliche Sitte, S. 420.
[2]) „ „ „ D. S. 177, Vorlesung 1831.
[3]) „ „ „ S. 381.
[4]) „ „ „ S. 422, Vorlesung 1826/27.

muß das Ganze auch in dieser Hinsicht organisiert sein."[1]) Darin, daß die Kirche selbst nicht auf die Mission hin organisiert ist, liegt begründet, daß die Missionare mit ihrem Urteil so isoliert dastehen und den einen ehrenwert den anderen abenteuerlich erscheinen. Daß wir keine solche Organisation der Gemeinde haben, wie damals, als man Paulus und Barnabas zum Missionsdienst aussandte, daß nun die Mission ganz in den Händen der Partikulargesellschaft liegt, das hat für Schleiermacher seinen Grund in dem Zerfallensein der Kirche und in dem Mangel an allgemeinem Interesse für die Sache. Bedeutsam ist der folgende Satz: „Dennoch hat auch dieser Teil des verbreitenden Handelns niemals ganz gefehlt, und auch jetzt erscheint uns der Beruf dazu in den einzelnen und in dem Maße weniger zweifelhaft, als auch nur partikulare Organisationen bestehen, die ihn anerkannt haben."[2]) Der Umstand, daß die Mission durch mehr oder weniger private Gesellschaften betrieben wird, ist für Schleiermacher ein Übel, aber ein notwendiges, denn die Kirche versagt ja in dieser Hinsicht. Es ist doch bemerkenswert, wie stark Schleiermacher der Kirche gegenüber die Pflicht, Mission zu treiben, betont. Das Ideal kirchlicher Mission hat er wohl bei der Brüdergemeinde kennen gelernt. Um des Missionsgedankens willen aber opfert er gern sein Postulat der kirchlichen Mission und findet sich auch mit den Missionsgesellschaften ab. Es ist immerhin beachtenswert, wie weitherzig für seine Zeit Schleiermacher in dieser Beziehung denkt. Es war wohl zunächst nicht so einfach, Gesellschaften, die keiner Landeskirche angehörten, Konfessionen überbrückten, von keiner Kirche gegründet oder approbiert waren, trotzdem aber den Anspruch erhoben, Hauptaufgaben

---

[1]) Christliche Sitte, S. 382. [2]) Christliche Sitte, S. 283.

der evangelischen Kirche zu erfüllen, zu billigen und vom sittlichen Standpunkt aus anzuerkennen. Wenn Schleiermacher es doch tut, so bringt er damit denselben Geist zum Ausdruck, der ihn auch den Gedanken der „Union" verfechten ließ.

Wie er sich das richtige Handeln der Einzelnen und der Gesellschaften über das Handeln ihrer Gemeinden und Kirchen hinaus denkt, zeigt er auf Seite 423—28. Wie schwierig da der rechte Weg für Schleiermacher zu gehen ist und welch verschlungene Pfade er findet, wird aus dem folgenden Zitat deutlich. Er macht hier den Versuch, den Gedanken des Universalismus und der gemeinsamen Aufgaben auszugleichen mit dem der individuellen Lage der einzelnen Kirche, der der Christ zunächst sittlich verpflichtet ist. „Das ursprüngliche verbreitende Handeln eines Jeden ist da, wobei er als Organ der Kirchengemeinschaft wirkt, der er angehört. Aber auch die andere Form des Handelns soll sich sittlich gestalten, und der Einzelne kann sittlicherweise dazu in Verbindung treten mit Einzelnen aus anderen christlichen Kirchengemeinschaften, was aber nur beruhen kann auf einem ihnen gleichzeitig gewordenen Eindrucke von Empfänglichkeit, also auch nur zu verstehen ist als eine Mehreren aus verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften gleichzeitig gewordene Aufgabe, welche dann ihre besondere Verbindung begründet und auch begrenzt. Sie handeln in diesem Falle nicht als Organe ihrer Kirchengemeinschaften, sondern als Einzelne. Die Bedingung bleibt aber, daß ihr Verhältnis zu denselben nicht gestört werde, sondern daß jeder sagen könne, was ich hier tue, wird, wenn es auch nicht vom Gemeindeverband ausgegangen ist, doch von ihm angesehen werden als die allgemeine Aufgabe fördernd. Wozu dann freilich gehört, daß die Kirchengemeinschaften sich ansehen

als Organisationen, die nicht das ganze verbreitende Handeln aller Einzelnen auf gleiche Weise umfassen und demgemäß ihren Gliedern Freiheit gewähren zu allem, was, wenn es auch nicht notwendig in dem Verhältnisse begründet ist, in welchem sie zu ihrem Ganzen stehen, doch demselben nicht widerspricht. Vieles Treffliche ist aus solchem Handeln der Einzelnen, in welchem sie nicht geradezu als Organe ihrer Kirche sich bewegten, hervorgegangen." Auf diese Sätze Schleiermachers wird man zurückkommen müssen, immer wenn man von der sittlichen Beziehung zwischen Einzelnen, Gesellschaft und Kirche verhandelt, darum haben wir sie wiedergegeben. Indem Schleiermacher so beiden Teilen Einschränkungen auferlegt, schenkt er ihnen beiden die Möglichkeit des Verbundenseins im Bewußtsein gemeinsamer Aufgaben, indem er jedem Teil das Gewissen schärft, wird er beiden gerecht. In der Mission der Brüdergemeinde sieht er die beiden Faktoren, den kirchlichen und die freie Vereinsbildung in idealer Weise verbunden. Deshalb spendet er dieser Mission bei mehreren Gelegenheiten sein Lob.[1])

Wenn Schleiermacher ohne Zweifel durch seine Forderung des kirchlichen Charakters der Mission der deutschen Mission für alle Zeiten einen Dienst erwiesen hat, indem er ihr ein rechtes Verhältnis zur Kirche zur Gewissenspflicht machte, so hat er doch damit zugleich ein Gut ihr gegeben, das zur Gefahr werden kann. Keineswegs wollen wir behaupten, daß kirchliche Mission, die für damalige Verhältnisse immer in gewissem Sinne auch staatliche Mission war, allein die Gefahr, die wir andeuten wollen, in sich schließe und andere Formen nicht. Vielmehr sehen wir sie auf dem deutschen Boden als damit im Zusammenhang stehend an.

---

[1]) Vergl. Christliche Sitte, D. S. 181 und S. 382.

Schleiermacher ist bei seiner Forderung der kirchlichen Mission nicht von einem Einheitsbegriff evangelisch-christlicher Kirche ausgegangen, der in der Geschichte keine Verwirklichung gefunden. Vielmehr sieht er die Lage wie sie ist. „Die allgemeine christliche Gemeinschaft existiert nur als Vielheit, andererseits haben wir uns von Anfang an darüber verständigt, daß wir keine allgemein christliche Sittenlehre, sondern nur eine evangelisch-christliche konstruieren könnten. Die evangelische Kirche ist nun keine solche für sich abgeschlossene Einheit, die andere Einheiten neben sich hat, und nicht nur das, sie ist auch geteilt in sich selbst."[1]) Ihre Teile sind Landeskirchen. Jetzt legt sich Schleiermacher die notwendige Frage vor: wenn nun eine solche Landeskirche eine Missionsanstalt organisiert, ist dabei die Absicht, Menschen zu Christen überhaupt zu machen oder zu evangelischen Christen? Wenn sie nun evangelische Christen gewinnen will, organisiert sie dann eine evangelische Kirche überhaupt, oder so, daß sie einen integrierenden Bestandteil bilden von ihr selbst, durch welchen sie doch evangelische Christen geworden sind?[2]) Die entsprechende These beweist, wie Schleiermacher selbst seine Frage beantwortet: „Kein evangelischer Christ kann für eine andere als seine eigene Kirchengemeinschaft missionieren. Keine evangelische Kirchengemeinschaft kann anders als für sich und zugleich auch für den Staat,[3]) in welchem sie als eine besteht, missionieren."[4]) In demselben Sinne bezeichnet er den Dienst eines deutschen Missionars in einer englischen Missionsgesellschaft als Unfug.[5]) Dieser Standpunkt ist durch

---

[1]) Christliche Sitte, D. 178. [2]) Vergl. Christliche Sitte, D. 178.
[3]) Von mir gesperrt. [4]) Christliche Sitte, D. 64.
[5]) Vergl. Christliche Sitte, D. 179.

die Würdigung der natürlichen Grundlagen begründet. Doch möchten wir von Schleiermacher die Konsequenz verlangen, daß auch bei dem Missionsobjekt, und da ganz besonders, die natürliche Grundlage berücksichtigt wird. Hier sehen wir aber gerade, wie bei der Motivierung des Missionsgedankens von natürlichen Begebenheiten aus eine schwierige Spannung entstehen muß. Diese Spannung treibt zur Frage nach der Priorität des Missionssubjektes oder Objektes. Im Sinne eines evangelischen Missionsgedankens liegt es jedenfalls, daß dem Missionsobjekt die Priorität einzuräumen ist. Nur was dem Objekt förderlich ist, kann echte Mission ins Auge fassen, darum wird sie gerade seine natürliche Grundlage respektieren. Dies ist ja, was die Mission eigentlich von der Propaganda unterscheidet. Wenn man aber die Naturgrundlagen des Missionsobjektes würdigt, dann wird man Bedenken haben gegen eine Mission, die im Namen eines Staates und einer Landeskirche auftritt. Weil nämlich die Gefahr sehr nahe liegt, daß eine Mission, der es an reinigendem Handeln fehlt, Zufälliges und Wesentliches verwechselt und statt evangelischen Kirchentums ihr Kirchentum und ihren Staat verbreiten will. Überall da, wo reinigendes Handeln fehlt, treffen wir die Propaganda der Weite. Der folgende Satz: „Außerdem muß jeder ganz bestimmte Kunde haben, daß er auch für jenes allgemein menschliche Element, für Wissenschaft und Kultur dort auch etwas leisten kann,“[1]) bestätigt ebenfalls unsere Vermutung, daß die Gefahr einer Erweiterung des reinen Missionsgedankens zur Propaganda bei Schleiermacher besteht. Größer aber ist ohne Zweifel sein Verdienst, daß er sich dagegen wehrte, daß die Mission dem Mutterboden der evangelischen Kirche entfremdet werde.

---

[1]) Christliche Sitte, D. 63.

4.

Die Methode des missionarischen Handelns, die Schleiermacher vorschlägt, ist nun vollends entfernt von allen propagandistischen Tendenzen. Ausgehend von einer religionspsychologischen Erwägung zeigt er, daß das Auge des Missionars sich zunächst auf die Beschaffenheit des Objektes zu richten habe. (Seine Anschauung bezieht sich auf das verbreitende Handeln überhaupt, wir beziehen es auf das missionarische vergl. S. 429—33.) Das geistige Leben des Menschen teilt sich in Denkungsart, Handlungs- und Empfindungsweise. Bei dem einen Menschen kann sich der göttliche Geist mehr mit dieser, bei dem anderen mehr mit jener Funktion verbinden. Aufgabe des Missionars ist es nun, den anderen immer von der Seite aus zu packen, wo er am zugänglichsten ist. Wenn ihm selbst die Fähigkeit fehlt, an diese Seite menschlichen Geistes anzuknüpfen, so muß er es trotzdem versuchen, soweit er es kann und andere zu Hilfe nehmen, die dem Bedürfnis des Missionsobjektes entsprechend veranlagt und befähigt sind. Vor allem aber kommt es darauf an, von der Natur geschenkte Gelegenheiten zu benutzen, um Empfänglichkeit zu wecken. „Nichts tun, die Empfänglichkeit hervorzulocken, die natürlichen Verhältnisse zu benutzen, die Empfänglichkeit wahrzunehmen, wäre Gleichgültigkeit gegen das Christentum oder Lieblosigkeit gegen die Menschen, also Mangel an christlicher Gesinnung. Aber nicht bloß Mangel an Eifer, sondern auch leerer, fruchtloser Eifer ist unsittlich. Er setzt einen konstanten Fehler voraus, der nicht wird entdeckt und vermieden werden, wenn man nicht immer auf unsere Fundamentalvoraussetzungen zurückgeht."[1]) Diese Fundamentalvoraussetzungen können aber nur sein:

[1]) Christliche Sitte, S. 433.

1. die Mission mit zarter Hand; 2. die Bekehrung nicht durch drängerisches Reden, sondern durch Vorleben. Nur so können wir sie aus dem Ganzen und aus Andeutungen heraus charakterisieren. Wie Schleiermacher in der Gefahr steht, von seinem Toleranzgedanken aus an die Missionsaufgabe sich nur mit zaghafter Hand heranzumachen, haben wir im ersten Teil gesehen. Wenn wir aber seine Missionstheorie als eine zeitlich viel später als die „Reden" liegende für sich nehmen, dann brauchen wir durch dieses Bedenken der Gewissensforderung, die von dem Missionar im Sinne Herders eine zarte Hand verlangt, nicht die Spitze abzubrechen. Schleiermacher wird hier der Mission für alle Zeiten etwas zu sagen haben. Wenn sie auf seine Stimme hört, wird sie sich die Vorzüge, die gerade eine deutsche Mission mit den Gaben, die ihr die Geschichte brachte, bewahren.

Eng damit verbunden ist die Forderung des Vorlebens und Nichtdrängens. Bei der Verbreitung nach dem Gesetze der Stetigkeit möchte Schleiermacher das Missionieren durch das Wort den Geistlichen überlassen, bei der anderen wird diese Aufgabe notwendigerweise dem Missionar mit zufallen. Dagegen würde Schleiermacher wohl nichts einwenden. Doch ist sein Ideal auch da das Werben durch das praktische Leben. Nicht zuletzt darum wird er die Mission der Brüdergemeinde vor allen anderen so hoch geschätzt haben. Sie gründete eben im fernen Lande Kolonien, sagen wir ruhig Arbeitskolonien, die ganz still durch die Darstellung eines christlichen Lebens eine Anziehungskraft ausübten, Heiden zum Christentum brachten. Vor allem aber kam dadurch ein Moment der Stetigkeit hinein, die Schleiermacher so stark begrüßt. Es wurde gewissermaßen ein Ableger der Heimatkirche ins Land der Heiden verpflanzt, dort aber ging dann von dieser Naturgrundlage aus eine stetige Verbreitung vor

sich. Der Gegensatz der beiden Missionsmethoden wurde immer mehr überbrückt, je mehr die Methode der Wahlanziehung in die der Kontinuität überging.

Unser Gang durch Schleiermachers Schriften zeigte uns eine stets aufsteigende Linie von den „Reden" bis zur „Christlichen Sitte", die wir auch in den verschiedenen Vorlesungen der letzteren verfolgen konnten. In den „Reden" sahen wir den Missionsgedanken durch die in ihnen ausgesprochene Theologie gefährdet; die Glaubenslehre, die wieder den Mut zu Werturteilen im christlichen Sinne hat, beginnt ihn wieder zu sichern. In der „Christlichen Sitte" und „Praktischen Theologie" sehen wir ihn gefestigt, von Lutherischer Ethik aus begründet und eingeschränkt und zu einer Theorie entwickelt. In der „Christlichen Sitte" selbst beobachteten wir eine Aufwärtsbewegung von der „Kontinuität" zur „Wahlanziehung", von stetiger zu absichtsvoller Verbreitung, die durch die missionarische Praxis angeregt sein muß. Beifall und Kritik haben wir jeweils bereits an den Stellen geäußert, an denen es uns angebracht erschien.

IV. Marheinekens Missionstheorie im Anschluß an Schleiermacher.

Nahe an Schleiermachers Missionstheorie schloß sich Marheineke an, obwohl er sonst sein Denken weniger an Schleiermacher als an Hegel gebildet hat. Da der Missionsgedanke innerhalb seiner theologischen Arbeit nur eine ganz beiläufige Bedeutung gewinnt,[1]) so ist durchaus erklärlich, daß er sich hier an die bis dahin wohl einzige Missionstheorie Schleiermachers in ethischen Systemen weithin anschloß. So verweist auch er auf die natürlichen Voraussetzungen, die auch der Missionstätigkeit gesetzt sind. Neben der Begeisterung für die Sache Christi wird in unserer Zeit nach seiner Ansicht eine gewisse Neigung zu abenteuerlichen Unternehmungen hinzukommen, um einen Missionar mit den nötigen Eigenschaften auszurüsten.[2]) Außerdem kann die Mission dadurch, daß sie die naturgegebenen Möglichkeiten verschmäht und außerhalb jeglicher Kolonisation und Zivilisation arbeitet, zu großem Schaden kommen an Gut und Leben. Darum soll sie sich an die gegebenen Handelspunkte anschließen. Auch dadurch sollte der natürlichen Setzung Rechnung getragen werden, daß man sich als deutscher Missionar nicht in englische Dienste stellt und so verworrene und verkehrte Verhältnisse vermeidet. Auch in der Frage der Judenmission unterstreicht er Schleiermachers These, die die Judenmission vollständig ablehnt, weil der Umgang der Christen mit den Juden, die Praxis des christlichen Lebens

---

[1]) Im „System der theologischen Moral" 1847. [2]) S. 625.

wichtiger ist als Missionsweg denn viele Worte. Nicht zuletzt weiß er sich mit Schleiermacher in der unierten Tendenz eins, die besonders in der Mission die Unterschiede zwischen lutherisch und reformiert hintan gestellt haben möchte.[1])

Die Begründung der Mission findet er in dem Charakter des Universalismus, den das Christentum an sich trägt. Demzufolge hat der Christ alle Menschen als seine ihm von Gott in Christo zugewiesenen Brüder anzusehen. Die christliche Bruderliebe gestattet nicht, irgend jemand ohne die Kunde und Wohltat des Evangeliums zu lassen.[2]) Diese Begründung durch den universalistischen Charakter des Christentums hat später Warneck im Anschluß an das Neue Testament eigentlich zu der Begründung der Mission gemacht.

Original ist ohne Zweifel die Zusammenstellung von Religion und Kirchenzucht und ihr Vergleich. So nennt er Mission die Erweiterung der Kirche an ihren äußeren Grenzen, Kirchenzucht dagegen ist die Befestigung derselben im Inneren. In beiden ist das reformierende Prinzip tätig, und zwar ist Mission als Reformation Regeneration, und Kirchenzucht als Reformation Korrektion.[3]) Könnte nicht hier der Gedanke des verbreiternden (hier würde man besser sagen „verbreitendes Handeln") und reinigenden Handelns ausgesprochen sein, nur daß er hier praktisch gefaßt wäre? Die Kirche, die verbreiterndes Handeln (Mission) ausübt, bedarf selbst stets des reinigenden Handelns (Kirchenzucht) und umgekehrt. Heute würde man sagen Mission (mehr verbreiterndes Handeln) und Volksmission (mehr reinigendes Handeln) gehören zusammen. Beides sind unerläßliche Lebensäußerung der Kirche, beides sind ihre Re-

[1]) Vergl. S. 625—627. [2]) Vergl. S. 623—624.
[3]) Vergl. S. 623.

formation. Dann haben wir unsere beiden Ausdrücke vom theologischen einmal auf das praktische Gebiet angewandt. Nur dürfen wir das, was Marheineke unter Kirchenzucht versteht, nicht mit der heutigen Volksmission verwechseln. Kirchenzucht ist auch für ihn eine negative Arbeit, durch die man positive Ziele erreichen will. Die Geschichte lehrt, daß auf diesem Wege das Erstrebte nicht erreicht wird. Darum ist die Kirchenzucht durch Innere Mission und Volksmission ergänzt worden. Marheineke würde sich diesen Postulaten der Praxis sicherlich nicht verschlossen haben. Jedenfalls sah er klar die gemeinsame Wurzel, die das verbreiternde Handeln in der Ferne und das reinigende Handeln in der Heimat haben, was uns berechtigt heute beiden den Namen „Mission“ zu geben.

V. Johann Peter Lange.

1.

Johann Peter Lange wird vielfach als ein Schüler Schleiermachers bezeichnet. Die Art, wie bei ihm der Missionsgedanke zum Ausdruck kommt, ist von der Schleiermachers allerdings sehr verschieden. Aus seinen Schriften ist besonders „Dogmatik III" (Angewandte Dogmatik, Polemik und Irenik) für unsere Arbeit fruchtbar. Das Eigentümliche seiner angewandten Dogmatik ist, daß sie sich einer medizinischen Terminologie bedient. Er spricht von dogmatischen Krankheiten, dogmatischen Heilmitteln, Heilverfahren und Krankheitslehre. Seine Polemik und Irenik stehen im Dienste der Therapeutik. So ist ihm die Mission ein „Heilmittel".[1]) Dieser Vergleich der theologischen und missionarischen Praxis mit der medizinischen ist nichts Zufälliges innerhalb seiner Theologie, sondern sogar stark durch sie begründet und mit ihr eng verwoben. Heidentum ist ihm nämlich nicht etwa eine Vorstufe des Christentums, eine noch unentwickelte Form der Religion, auch nicht etwas so Verwerfliches, daß der Name Religion eigentlich für es zu schade wäre, Heidentum ist für ihn vielmehr Verderbnis, Ausartung, Deformation der Religion, Heidentum ist also Krankheit.[2]) Krankheit ist aber nie etwas ganz Verworfenes, noch auch die Vorstufe zu einem Höheren, sondern das Positive zur Krankheit, die Gesundheit, liegt sowohl vor als hinter ihr. Lange findet, und damit knüpft

[1]) Siehe § 111. [2]) Siehe § 142, S. 282.

er an Römer 1 an, in jeder Gestaltung des Heidentums die Grundlage der Religion wieder.[1]) Mission hat also die Aufgabe, die Art des Krankheitsprozesses recht zu erfassen und eine Heilung anzustreben, dem Heidentum also etwas Verlorenes wiederzuschenken. Mission ist ein Heilmittel.

Mit dieser Urreligion, deren Ausartung das Heidentum ist, identifiziert er nicht irgendeine Erscheinungsform unter den Kirchen des Christentums, sondern das Christentum in der Idee, die denkbar reinste Form, das Evangelium. Gesundheit und Krankheit sind darum nicht so verteilt, daß etwa ein Teil der christlichen Kirche die gesunde Religion verkörpert, alles andere mehr oder weniger das Merkmal des Krankhaften an sich trägt, vielmehr geht der Riß, der zwischen Gesundem und Krankem trennt, selbst durch die Kirchen des Christentums hindurch. In ihnen selbst ist zwischen Ideal und Wirklichkeit, wahrem Christentum und Heidentum zu scheiden. Der Krankheitsbazillus haftet an allem, was Praxis und Kirche heißt. Innerhalb der Kirchen des Christentums hat die Dogmatik die kritische Sonde des reinen Christentums anzulegen und zwischen Christlichem und Nichtchristlichem in ihnen zu scheiden. „Durch diese Arbeit wird man instand gesetzt, das Nichtchristliche auch in seinen christlichen Verlarvungen zu erkennen, wenn man es außerdem in seinen ursprünglichen Gestalten würdigen lernt; und man lernt ebenso die christlichen Keime in den außerchristlichen Religionen würdigen, wenn man an den kirchlichen Erscheinungen selbst Christliches und Nichtchristliches unterscheidet.“[2])

Es liegen demnach kirchliches Christentum, Judentum und Heidentum auf einer Linie. Sie alle haben so wie eine

---

[1]) Vergl. S. 282. [2]) § 14, S. 22.

Lichtseite auch eine Schattenseite.[1]) Über ihnen allen steht das Christentum als Ideal, so wie es die Dogmatik zeigt, als der Maßstab für Licht und Schatten, für gesund und krank. Als solches ist es die absolute Religion. „Das Christentum ist die Religion der Erfüllung der vollendeten Offenbarung, darum die absolute Religion selbst, in welcher die Wahrheit des Judentums und Heidentums aufgehoben ist.“[1]) Sein Eingehen in die Erscheinungsformen, das historische Christentum der Kirchen ist selbst wieder der Kritik seines prinzipiellen Lebens unterworfen.[1])

Hier wird von Lange ganz in dem Sinne, wie wir es von Schleiermacher und aller Theologie forderten, reinigendes Handeln ausgeübt. Reinigendes Handeln, indem das Christentum seinem Ideal nach losgelöst wird von den historischen Zufälligkeiten seiner Verwirklichung, indem Grenzen aufgerichtet werden, die auch innerhalb der christlichen Kirchen zwischen Christlichem und Nichtchristlichem scheiden. Dieses reinigende Handeln ist wohl dasselbe, was Lange Polemik nennt. Das, was auf der einen Seite der Grenzen liegt, wird als krankhaft bezeichnet und bekämpft. Doch der Blick kann nicht nur auf eine Seite gerichtet sein und die andere vergessen. Nein, auf der anderen Seite zeigt sich ja das Gesunde, das will anerkannt sein! Diese Arbeit leistet die Irenik oder, nach unserer Terminologie, das verbreiternde Handeln. Gemeinsames wird gezeigt, Brücken geschlagen. Sehr fein zeigt sich gerade bei J. P. Lange, wie wir recht hatten, daß wir ein Zusammenarbeiten der beiden Tendenzen theologischen Denkens forderten. Hat denn überhaupt eine ohne die andere einen Sinn? Muß nicht beim Hervortreten der Schattenseite zugleich die Lichtseite sichtbar werden, muß

---

[1]) Vergl. § 11, S. 18.

nicht Polemik da die Irenik zur Ergänzung haben und umgekehrt? „Nicht minder aber ist die Irenik eine Kundgebung, welche das polemische Verhalten alle Zeit einschließt. Die Polemik und Irenik sind und bleiben ihrem Wesen und Grund nach eins: die Therapeutik Christi."[1]) Therapeutik ist aber gleich missionarischer Arbeit. Diese missionarische Therapeutik fordert Lange nicht nur an den heidnischen Religionen, sondern er will sie in der Konsequenz seines Gedankenganges auch an den christlichen Kirchen betätigen. Innerhalb der christlichen Kirchen soll auch Missionsarbeit geleistet werden. Die Schattenseiten, die die Polemik zeigt, und die Lichtseiten, die die Irenik anerkennt, müssen von ihr erkannt und ein Heilungsproß nach dem reinen Christentum zu erstrebt werden. Missionarisches Handeln, das war ja auch, was wir bei Schleiermacher forderten, muß also immer zugleich reinigendes und verbreiterndes Handeln sein. Nur durch die Zusammenarbeit der beiden Tendenzen bekommt es seinen Sinn. Polemik im Munde des Missionars kann nur einen Zweck haben, wenn sie stets zur Irenik werden kann. Sonst würde es keine missionarische Polemik mehr sein. Irenik, verbreiterndes Handeln im theologischen Sinne kann nur zusammen mit der Polemik in der Tätigkeit des Missionars bestehen, denn ohne die Notwendigkeit der Polemik würde ja missionarisches Handeln sich als überflüssig erweisen.

Mission innerhalb der christlichen Kirchen nennt Lange Innere Mission. Sie erschöpft sich keinesfalls in Diakonie. Nein, man darf wohl in seinem Sinne sagen, sie ist ihrer ganzen Struktur nach dasselbe wie die äußere Mission. Nur haben sie ein anderes Betätigungsfeld und damit eine äußere

---

[1]) § 184, S. 343.

Verschiedenheit voneinander.[1]) „Mission als solche hat es mit allen außerkirchlichen und nichtchristlichen Verderbnissen zu tun, mögen sie sich nun außerhalb oder innerhalb des Christentums finden."[2]) Die missionarische Polemik hat nun den Krankheitscharakter der heidnischen Religionen scharf ins Auge zu fassen. Die missionarische Irenik dagegen sucht den verschütteten Goldgrund in den nichtchristlichen Religionen hervor. Sie erspäht die Lichtelemente des Heidentums. Lange selbst gibt sich die Mühe, diese ausführlich zu charakterisieren.[3]) Polemik und Irenik aber sind nötig zur Diagnose wie zur Therapeutik. Mission treiben heißt aber heilen.

2.

Diese Anwendung des Missionsgedankens auf das kirchliche Christentum, wie auch das Außerchristentum hat aber noch eine Konsequenz von höchster Bedeutung. Sie ist es wohl, die Lange auf die später von Kähler gepflegte Unterscheidung von Mission und Propaganda brachte. Von hier aus können wir sie jedenfalls am besten verstehen. Leider sind wir allerdings genötigt, Lange mehr zu deuten als darzustellen, da seine Aussagen über Mission und Propaganda ganz aphoristisch sind und die Klarheit einer Definition vermissen lassen. Sie beschränken sich auf S. 49. Trotzdem scheint uns der Umstand, daß das Problem hier bereits ins Auge gefaßt ist, nicht ohne Bedeutung zu sein.

Propaganda kennzeichnet er bereits als Verfälschung der Mission. Seine Kritik wendet sich gegen die Propaganda der Jesuiten, wie die, welche sozialistisch-kommunistische Formen angenommen hat. Im übrigen definiert er sie so: „Die Propaganda steht in der Mitte zwischen der rein kirch-

---

[1]) Vergl. § 111. [2]) S. 250. [3]) § 143—156.

lichen Form des Asketen und der rein politischen Form des Welteroberers. Der Propagandist ist ein Flüchtling aus der Welt, der unversehens aus der Retraite hervorbricht, um die Welt für seine Askese zu erobern; oder auch ein Flüchtling in der Welt, der den Welteroberer macht, um sie durch und durch mit seiner sensualistischen Mißachtung zu belegen. So ist die Propaganda eine dunkle, trübe Ahnung des Apostels, des apostolischen Amtes und des freien Evangelisten, der die Welt verläßt um die Welt zu erobern."[1])

Lange hat das Problem Mission und Propaganda bei weitem noch nicht so klar durchdacht, wie es spätere Theologen wie Kähler und Frick getan haben. Was er gibt, sind nur Andeutungen. Er scheint aber Propaganda ebenso zu fassen, wie das nunmehr durch obige Theologen in der Theologie geläufig geworden ist. Was der Asket und der Welteroberer gemeinsam haben, ist das, daß sie sich selbst und der Form ihrer Frömmigkeit gegenüber nicht kritisch sind. Vielmehr halten sie mit naiver Selbstverständlichkeit die zufälligen Merkmale ihres eigenen Lebenskreises für alle verpflichtend. Daher ist überhaupt erst eine so paradoxe Erscheinung möglich wie der Asket, der aus der Welt flieht, aber die Welt für seine Askese erobern will. Was dem Propagandisten fehlt, so können wir wohl auch im Sinne Langes sagen, das ist das reinigende Handeln. Der christliche Propagandist wagt es nicht, das spezifisch Christliche von den Schlacken der geschichtlichen Verwirklichung, die es in seiner Umwelt gefunden, zu lösen, herauszureinigen. Er unternimmt es nicht, Grenzen aufzurichten zwischem dem, was der Idee und dem Wesen nach christlich ist, und Erscheinungsformen, die sich vorübergehend mit ihm verbunden

---

[1]) § 35, S. 49.

haben. Ihm fehlt das reinigende Handeln an sich selbst oder, um mit Lange zu sprechen, er übt keine Kritik an der kirchlichen Verwirklichung des Christentums. Nur darum kann er dazu kommen, zufällige Merkmale seines eigenen Frömmigkeitstypus mit der Brutalität eines Welteroberers dem Missionsobjekt aufzwingen zu wollen.

So glauben wir, die Gedanken, die Lange ganz wie zufällig und zusammenhangslos über die Propaganda äußerte, in den Zusammenhang seines ganzen theologischen Gedankenganges gestellt zu haben. Der Umstand, daß er den Missionsgedanken, wie auf das Heidentum, so auch auf das kirchliche Christentum anwendet, daß er beiden gegenüber sowohl polemisch als auch irenisch eingestellt ist, gibt ihm das Recht, zwischen Mission und Propaganda zu unterscheiden. Propaganda kann, weil sie die Polemik (reinigendes Handeln) nicht auf das Missionssubjekt anwenden will, auch nicht zur Irenik in bezug auf das Missionsobjekt kommen. Denn es fehlt ja der gemeinsame Maßstab, der an beiden Licht und Schatten messen könnte. So kann es nur zu einer Polemik kommen, die das Missionssubjekt an dem Missionsobjekt übt, weil es selbst dabei der Maßstab der Beurteilung bleibt. Missionarische Irenik wird aber aus dieser Art von Polemik nicht geboren. Wo aber keine Irenik, da ist keine Mission, sondern Propaganda, d. h. Brutalität nach Art des Welteroberers.

3.

Dürfen wir in Langes Gedankengänge noch die folgende Konsequenz hineinlegen? Jedenfalls liegt sie sehr nahe. Es ist doch fast einleuchtend, daß der keine kirchliche Mission fordern kann, der die Polemik gegen alles, was kirchliche Realisation ist, in Anwendung bringen möchte, der alles Kirchentum unter den Prozeß des reinigenden

Handelns stellen will. Es ist von der Forderung einer kirchlichen Mission, wie sie sich Schleiermacher gewünscht hätte, von diesem Standpunkt aus abzusehen. So kommt Lange zu folgendem Satz: „Die Äußere Mission erhält ihre Bestimmtheit dadurch, daß sie von einer vollkräftigen, gläubigen, wahrhaft evangelisch-katholischen Gemeinschaft ausgeht, daß sie von gereiften Zeugen getragen ist und sich den wirklichen Lebenspunkten des schreiendsten Bedürfnisses in der Heidenwelt zuwendet.“[1]) Freilich möchte er nicht einem kirchlichen Anarchismus das Wort reden, vielmehr fordert er von der Mission auch die Heilighaltung der kirchlichen Ordnung.[2]) Aber eine rein kirchliche Mission wünscht er offenbar nicht. Die vollkräftige, gläubige, wahrhaft evangelisch-katholische Gemeinschaft und die gereiften Zeugen, denen er das Recht gibt, Mission zu treiben, sind durch die Polemik hindurch gegangen und sind die Stellen, an denen die Idee des Christentums am reinsten verwirklicht ist. Rein kirchliche Mission wäre für ihn wohl Propaganda, aber aus den christlichen Kirchen, die den Reinigungsprozeß durchmachen, schälen sich Kerne heraus, die, weil das reinigende Handeln an ihnen vollzogen, dazu berufen sind, Mission zu treiben. Diese kommen der Idee des Christentums am nächsten, sind aber auch unter sich ähnlich. Darum kann Lange von einer evangelisch-katholischen Gemeinschaft sprechen, die Missionsträgerin sein solle. Weil aus allen kirchlichen Einzelerscheinungen jeder Kern durch das reinigende Handeln (Polemik) herausgeschält werden soll, der dem gemeinsamen Prinzip des Christlichen am meisten entspricht, so kann das Missionssubjekt nicht innerhalb der Grenzen einer oder weniger Kirchen gesucht werden, sondern aus ihnen allen

---

[1]) § 111, S. 250. [2]) S. 251.

wird die Auswahlgemeinde (evangelisch und doch katholisch) gewonnen, die Mission treibt. Lange ist offenbar aus seinem Gedankengang heraus zu einer Apologetik der Missionsgesellschaften gekommen.

Schon dieser Umstand unterscheidet ihn von Schleiermacher, dazu noch der folgende. Er möchte nicht den Missionsbetrieb nach den Grenzen der Kontinuität oder einer von hier aus eingeschränkten Wahlanziehung geregelt wissen. Die äußeren Verhältnisse des Missionssubjektes spielen für ihn offenbar keine Rolle, sondern die Mission hat sich den schreiendsten Bedürfnissen in der Heidenwelt zuzuwenden. Also um den Ausdruck Schleiermachers zu gebrauchen, er fordert die reine Wahlanziehung. Im Missionsgedanken scheint Lange überhaupt die Abhängigkeit von Schleiermacher, die man von ihm behauptet, zu verleugnen. Nicht zuletzt kämen seine Anschauungen über Religion, Christentum und Heidentum, sowie die Äußerungen seiner Polemik und Irenik mit dem Meister in starken Widerspruch. Seine Theorie des Urmonotheismus, die Darstellung des Heidentums als Krankheit, der Begriff der Religion, der nicht die Fülle der religiösen Erscheinungen umfaßt, sondern, der Idee der christlichen Religion gleich, in der Lage ist, zwischen Gesundem und Krankem zu scheiden, die ganze Art axiologischer Betrachtungsweise, kann er von dem Geiste Schleiermachers nicht gut ererbt haben. Darum müssen wir Lange, gerade was den Missionsgedanken betrifft, die Selbständigkeit zuerkennen und überhaupt seinem Schaffen eine größere Bedeutung zumessen, als dies in der Geschichte der Theologie zu geschehen pflegt.

VI. Ein Versuch der Synthese des Christentums mit Sittlichkeit, Kultur und Staat bei Rich. Rothe und Alexander Schweizer.

1.

Für Rothes Ethik ist eine Erwägung geschichtsphilosophischer Art grundlegend. Diese wirkt auch auf den Missionsgedanken ein. Der Gang der Kirchengeschichte gibt uns ein deutliches Bild davon, wie der christliche Geist um sich greift, die Welt formt und sie sich assimiliert. Die Kirche entwickelt sich, besonders seit sie in das protestantische Stadium eingetreten ist, immer mehr auf den Höhepunkt (so muß man wohl sagen) hin, an dem sie sich im Staate auflöst. Der christliche Staat, der das Sondergebilde der Kirche nicht mehr bedarf, ist das Ziel der Entwicklung. (Wenn Rothe in seiner Zeit vieles auch richtig sah, so ist doch zu bedauern, daß er Entwicklung = Fortschritt, Geschichte ohne weiteres = ideale Entfaltung des Wesens des Christentums setzte. Hier wird wohl die Kritik einzusetzen haben.) Christlich ist der Staat nun nicht nur soweit er religiöses Leben in sich schließt, schützt und fördert, sondern soweit er sittlich ist und die Lebensformen seiner Bürger sittlich regelt. Religion und Sittlichkeit fallen nämlich für Rothe zusammen. Dies ist eine grundlegende These seiner Theologie. Eher möchte er sogar die Religion durch die Sittlichkeit fundamentieren als umgekehrt. Die Gleichung von Religion und Sittlichkeit ist es, die die anderen Gleichsetzungen möglich macht. Kirche und Staat, Christentum und Kultur können nur in eins gedacht werden, wenn Religion und

Sittlichkeit eins sind. Aber selbst, wenn wir diese Grundvoraussetzung teilten, brauchten wir noch nicht jene Synthese zu vollziehen, denn es kommt doch zu dieser Grundthese noch eine richtige Beurteilung der geschichtlichen Lage als notwendig hinzu. Rothe beurteilt diese nun so, daß er die abendländische Kultur für christianisiert hält, wenn auch nur im Sinne eines „unbewußten Christentums". Was der Staat nur als christlicher Staat zu tun hat, ist vor allem die Pflege von Industrie, Handel und Recht. In der sittlichen Durchdringung dieser Kulturzweige liegt der christliche Charakter desselben.

Diese Grundthese seiner Theologie hat auch dem Missionsgedanken seine Prägung gegeben. Da die Kirche immer mehr zurücktritt, geht die unzweifelhafte Aufgabe der christlichen Gemeinde, die Mission, notwendigerweise immer mehr in die Hände des Staates über.[1]) Durch dieses Wechseln des Missionssubjektes wird aber auch die Form der Wirksamkeit verschieden. „Die Kirche sucht das Christentum zu verbreiten durch die unmittelbare Verbreitung der christlichen Religion rein als solche, sie wendet sich an die Einzelnen. Der Staat hingegen sucht das Christentum zu verbreiten durch Verbreitung christlicher Humanisation und Zivilisation. Er will christliche Sittlichkeit bringen und mittels dieser auch christliche Religion und Frömmigkeit. Darum wendet er sich an die Völker, um sie zu zivilisieren." Durch diese Ablösung der Kirche durch den Staat würde also aus der eigentlichen Mission ein kulturverbreitender Weltverkehr.

Rothe zieht Schleiermachers Missionstheorie heran, um nachzuweisen, daß seine Kulturverbreitung durch den Staat

---

[1]) Vergl. „Theologische Ethik", S. 1099.

wesentlich mit Schleiermachers Gesetz der Kontinuität übereinstimme, während kirchliche Mission in seinem Sinne gleich Wahlanziehung sei. Nach unserer Ansicht befindet sich Rothe da im Irrtum. Schleiermacher kann er als Kronzeugen nicht anrufen. Schleiermacher will nämlich nach dem Gesetze der Kontinuität das reine Christentum, die Religion zunächst und nicht die Sittlichkeit, verbreitet wissen, wenn diese stetige Mission sich auch an Stützpunkte kulturellen Lebens anschließen soll. Rothe entfernt sich von Schleiermacher, wenn er auf dem Missionsfelde die Gleichung von Christentum und Kultur zieht. Gerade weil die Menschen, die Kultur und Zivilisation in ferne Länder tragen, ihre Pflicht als Christen nicht tun, die für Schleiermacher über diese Tätigkeit hinausgeht, deshalb hat ja die Heimatkirche die Aufgabe, durch missionarisches Handeln die Schäden auszugleichen, die andere durch ihr Versäumnis angerichtet haben, obwohl sie Kultur verbreiteten.

Die Geschichte wiederum zeigt Rothe, daß der Arm des Staates der kirchlichen Mission oft zu Hilfe gekommen ist (z. B. bei den Germanen). Dadurch wurde erst ein geschichtlich weittragender Erfolg erzielt. Auch gegenwärtig erwartet er darum vom Staate die Hauptwirkung, die durch einen kulturverbreitenden Weltverkehr erzielt wird. Zu diesem sind natürlich vor allem die Grenzvölker berufen, aber auch die Kirchen der Binnenländer haben an dieser Aufgabe teil. Warum hat aber die Mission bisher nicht mehr Erfolge gehabt? Den Grund dafür sieht Rothe vor allem darin, daß die rechte weltgeschichtliche Stunde für die weitausgreifende Christianisierung der nichtchristlichen Menschheit noch nicht gekommen sei.[1] Und hier kommt ihm wiederum seine

---

[1]) Vergl. S. 1111.

Wertung des Staates zu Hilfe. Sicherlich, so meint er, wird diese große Stunde erst dann schlagen, wenn das Christentum sich seines kirchlichen Gewandes erst vollends entkleidet hat. Dann brauchen ja auch die neu gewonnenen Christen dieses kirchliche Vorstadium des Christentums nicht mehr zu durchleben, und sie können gleich in die neue Entwicklung des christlichen Lebens eintreten und desto reinere und vollere Blüten hervorbringen.

Wenn nun auch der kulturverbreitende Weltverkehr der Hauptweg zur Verbreitung des Christentums ist, so reicht er heute doch nicht aus. Heute muß noch die Mission der Kirche hinzukommen. Zunächst weil die kolonisatorischen Unternehmungen noch nicht mit christlichem Geist durchdrungen sind, dann auch kann die Kirche, solange sie noch selbständig neben dem Staate steht, mit ihrer Mission ergänzend,ververbessernd und nachhelfend fördern.[1])

2.

Eine vorläufige Bedeutung erkennt Rothe also der kirchlichen (rein religiösen) Mission zu. Die Leitung dieser Missionstätigkeit kommt dem Ideal nach der Kirche selbst zu. Die Praxis hat sich aber in der evangelischen Christenheit anders gestaltet. Die Mission ist in die Hände freier Vereine gekommen. Dies geschah aber nicht zu ihrem Schaden, denn Mission unter der Leitung der Kirche würde leiden unter der konfessionellen Trennung derselben, sie würde überhaupt unvermeidlich erlahmen, weil ihr dann der freie Eifer und Enthusiasmus des Pietismus fehlt, der sie in regem Betrieb halten kann.[2]) Die freie Gesellschaftung der Mission wird Rothe wohl auch aus dem Grunde begrüßt

---

[1]) Vergl. S. 1102. [2]) Vergl. S. 1105.

haben, weil sie eine Übergangsform zur Auflösung der kirchlichen hin zur staatlichen sein kann. — Wir könnten diese Möglichkeit nur als eine Gefahr bezeichnen.

Bedeutungsvoll ist die Würdigung, die gerade der Pietismus von ihm erfährt. Er hat das lebendigste Interesse an der Mission, und zwar weil er das Christentum nur als Religion kennt.[1] „Sie wissen von keiner Verbreitung des Christentums außer der Verbreitung desselben ausdrücklich als Religion. Die anderen, die das religiös sittliche Christentum vertreten, haben nicht den gleichen Grad des Interesses in der Begeisterung für die Mission."[2] Hier werden wir im Namen des Missionsgedankens mit unserer Kritik einsetzen müssen. Rothe selbst gibt sie uns durch sein Zugeständnis in die Hand. Also da, wo man das Christentum ausdrücklich als Religion verbreitet, da ist missionarische Liebe ganz lebendig, da, wo reinigendes Handeln ausgeübt wird, kann der Missionsgedanke seine werbende Kraft entfalten. Wenn man aber im verbreiternden Handeln so weit geht, daß zwischen lauter Gleichsetzungen der wesentliche Unterschied nicht mehr hervortritt, der zur Mission treibt, dann läßt das Interesse nach. Diese Konsequenz sollte Rothe gezogen haben. Leider tat er es nicht, denn dann hätte er vielleicht um des Missionsgedankens willen vor seine Grundthesen ein Fragezeichen gesetzt. Der Missionsgedanke sollte der Prüfstein für alle Theologie sein. Bei Rothe vermissen wir diese Selbstkritik vom Missionsgedanken aus. Der Missionsgedanke fordert reinigendes Handeln, er kann ein rein verbreiterndes Handeln, wie es Rothe vornimmt, nicht ertragen, sonst erlahmt er und wird zur Kulturpropaganda.

---

[1]) Vergl. S. 1103. [2]) Vergl. S. 1104.

3.

Alexander Schweizer haben wir unter dieselbe Kritik zu stellen. Er hat die Frage nach dem nationalen und kulturellen Gepräge der Mission erfaßt und im Sinne einer nationalen kulturverbreitenden Mission entschieden. Was er im Auge hat, ist nicht die Nationalität des Heidenvolkes, sondern vielmehr die des missionstreibenden Staates. Der Umstand, daß er die Mission, wie es scheint, so ganz mit dem egoistischen Auge eines welterobernden Staates ansieht, läßt ihn dieselbe ganz wie selbstverständlich zu den nach außen hin drängenden Regungen der Nationalität stellen, wie Welthandel, Kolonisation, Wissenschaft und Literatur.[1]) Die Mission ist für ihn ein Mittel zur Kulturverbreitung: „Der kleine westliche Teil Europas ist berechtigt, im Namen der Gesittung und Kultur die Erde zu beherrschen, d. h. Interessen gesteigerter Kultur geltend zu machen über die ganze Erde durch Welthandel, Kolonisation und Mission."[2]) Mission ist also Mittel zum Herrschen, nicht ein Dienen, Egoismus ist das Motiv, nicht hingebende Liebe, sei dieser Egoismus auch noch so sehr durch gott-gewirkte Kultur geadelt. Gerade der deutschen Mission möchte Schweizer diesen nationalen Charakter verleihen. Sie sollte zu der durch Welthandel und Kolonisation vermittelten Kulturverbreitung Deutschlands in einem engen Verhältnis stehen. Darum kommt Schweizer sogar dazu, zu bedauern, daß die deutsche Mission im Verhältnis zur Kolonisation so unverhältnismäßig stark betrieben wird. Er sieht darin ein schönes Zeichen des idealen Sinnes, aber auch vielfach den Mangel an praktischer

[1]) Vergl. in „Theol. Studien und Kritiken", 1846, Heft 2: „Zur Verständigung über die aufgeregte Stimmung in Deutschland." S. 502.

[2]) S. 497.

Einsicht.[1]) So lange nämlich die materielle Kulturverbreitung nach außen Deutschland versagt ist, kann die deutsche Mission nicht vollständig gedeihen oder sie muß im Dienste und zur Vergrößerung Englands wirken. Was also Mission soll und tut, das ist: die Verbreitung der Interessen eines Staates. Wir nennen dies nicht mehr Mission, sondern Propaganda.

Schweizers und Rothes Auffassung von der Mission ist dem 19. Jahrhundert stets eine verlockende Gefahr gewesen. Die deutsche Kolonialära hat diese Gedanken gefördert, und der Missionsgedanke sollte von da aus eine vorübergehende Belebung erfahren. Wenn sich die deutsche Mission nicht ganz zur Kolonisationspropaganda erniedrigte, dann lag das daran, daß das alte Ideal immer wieder als kritischer Maßstab den praktischen Verwirklichungen entgegengehalten wurde, daß die deutsche Mission reinigendes Handeln nie ganz vergessen hat. Hätte sie nicht die Kraft in sich gehabt, immer wieder auf das letzte Motiv, auf das Ideal, auf das Evangelium zurückzugehen, und Mission gleich nationale Kulturpropaganda gesetzt, dann wäre mit dem unglücklichen Ausgang des Weltkrieges die deutsche Mission der Vernichtung anheimgefallen. So aber ist sie gerade einer Mechanisierung entgangen, weil es ihr an der geistzerstörenden Betriebsamkeit fehlte. Und in dieser Lage hat ihr auch A. Schweizer sehr fein die für deutsche Mission immer gültige Aufgabe zugewiesen, das Christentum innerlich durchzuarbeiten, die Kirche theologisch zu läutern.[1]) Indem sie so reinigendes Handeln ausübt, dient sie auch dem Missionsgedanken. Leider hat Schweizer selbst die Mission nicht in dieser Richtung geleitet. Er konnte es nicht, weil er Religion und Sittlichkeit, Christentum und Kultur zu stark identifizierte.

---

[1]) S. 499.

VII. Die Theologie der Erweckungsbewegung.

1.

Die ganze oben charakterisierte Theologie ist nun nicht die Neubegründerin des Missionsgedankens im 19. Jahrhundert gewesen. Der Missionsgedanke des sogenannten „Missionsjahrhunderts" ist überhaupt nicht das Erbe einer Theologie. An der Jahrhundertwende ist die deutsche Missionspraxis außer der ganz kleinen der Brüdergemeinde erloschen und die Theologie würde sich nicht berufen und in der Lage gefühlt haben, den Missionssinn neu zu wecken. Stand sie doch selbst in den höchsten Krisen, ja in einem Verfall, der zu einer Selbstauflösung der Theologie als einer christlichen zu führen drohte. Die entscheidende Bedeutung Schleiermachers in dieser Schicksalsstunde der Theologie und des Christentums in Deutschland braucht hier nicht erneut gewürdigt zu werden.

Unsere Untersuchung über den Missionsgedanken bei Schleiermacher hat aber gezeigt, daß derselbe sich in seiner frühsten Periode von dem späteren wesentlich unterscheidet. Wir zeigten, daß diese Veränderung auf eine Wirkung zurückzuführen sei, die die Missionspraxis auf ihn ausgeübt habe. Wir führten aus, daß wir im Leben Schleiermachers Wendepunkte annehmen müssen, die den Unterschied seiner Theologie in den Reden, der Glaubenslehre und Ethik bedingen. All dies weist darauf hin, daß die Bewegung, die wir jetzt kennzeichnen wollen, auch auf Schleiermacher, vor allem aber auf seinen Missionsgedanken wirksamen Einfluß ausgeübt hat. Es ist also nicht so, daß Schleiermacher nur die Er-

weckungsbewegung angeregt und befruchtet hätte, sondern es hat auch eine Gegenwirkung stattgefunden. Jedenfalls ist das sicher: Schleiermacher hat den Missionsgedanken nicht ins 19. Jahrhundert hinüber gerettet, etwa als Folge seiner Herrnhuter Vergangenheit. In den Reden und der Glaubenslehre fanden wir das Wort „Mission" selbst nicht erwähnt. Wir konnten den Missionsgedanken nur als Problem im allgemeinen untersuchen. In den Reden fanden wir ihn gefährdet. Wie kam es, daß Schleiermacher sich später mit dem Missionsgedanken in anderer Weise auseinandersetzen mußte? Weil der Missionsgedanke durch die Erweckungsbewegung zu neuem Leben erwacht war.

So sehr wir auch das Recht und die Pflicht haben, diese eigenartige Erscheinung im geistigen Leben unseres Volkes als historisch bedingt zu erfassen und zu verstehen, so werden wir doch immer wieder in dem Eindruck bestärkt, daß hier ein neuer Ansatzpunkt vorliegt. Es ist ein Hereinbrechen der göttlichen Welt hier festzustellen, wie wir es mit der gleichen Unmittelbarkeit und Stärke in der Geschichte nur selten feststellen können. So sind auch zunächst Kreise von dieser Bewegung erfaßt worden, die der Theologie nicht nahe standen. Die Stelle, die die von ihrem Geiste erfüllte Theologie im Ganzen der theologischen Wissenschaft einnahm, war auch nicht bedeutend. Von einer systematischen Theologie kann noch am allerwenigsten die Rede sein. Diese liegt überhaupt dem Wesen des Pietismus fern. Tholuck kennzeichnet bezeichnenderweise die Dogmatik als wissenschaftliche Zusammenfassung der in der Schrift enthaltenen Glaubenslehre. Über das Merkmal einer „biblischen Theologie" kommt sie also nicht hinaus. Wir besprechen die Theologie der Erweckungsbewegung auch nicht in diesem Zusammenhang wegen ihrer systematischen Leistungen, son-

dern nur weil sie für den Missionsgedanken von so entscheidender Bedeutung ist und durch ihn auch auf die systematische Theologie eingewirkt hat. Eine solche hat erst die wieder erstarkte Orthodoxie und der Konfessionalismus zu schaffen vermocht. Ihre Tendenzen sind aber wegen ihrer eigenartigen Vermählung mit dem Pietismus und den Außerungen seiner Frömmigkeit vielfach zusammen geflossen. Eine reinliche Scheidung ist deshalb sehr schwer.

2.

Wie kommt die Erweckungsbewegung zu dem Selbstbewußtsein des Glaubens und zu dem Optimismus, die den Missionsgedanken wachrufen? Es ist ein Doppeltes. Erstens die neue subjektive und zweitens die neue objektive Erfassung des Christentums. Im ersten Punkt geht sie mit Schleiermacher zusammen. Sein Werk war es, das Christentum aus einer allgemein gültigen, rational darzulegenden Wahrheit zu einer Größe zu machen, die in ganz persönlicher, freier Entscheidung angenommen wird. Er hat also das Christentum isoliert. Schleiermacher verlangt z. B.,[1]) daß der Dogmatiker selbst das Erlebnis der Erlösung und Versöhnung habe.[2]) Dem Versicherungsnachweis wurde von ihm das Prädikat der Allgemeingültigkeit nicht mehr beigelegt. Die Erweckungstheologen haben die Voraussetzungen noch verengt, Bekehrt- und Erweckt-sein mit Einschluß der asketischen Motive gefordert, zur notwendigen Voraussetzung ihrer Arbeit gemacht und damit die Theologie dem Urteil der Profanwissenschaft vollständig entrückt. Dadurch ist sie aus dem Sturm der Auseinandersetzung mit

---

[1]) Brief an Lücke 267 K. D. 196.

[2]) Zitiert aus Elert: Der Kampf um das Christentum, S. 85.

einer unchristlich gewordenen Wissenschaft auf eine stille Insel geflohen, wo sie mehr sich selbst leben konnte. Aus dieser Isolierung des Christentums ist dem Pietismus trotz aller Nachteile vor allem aber jene Quelle der Kraft geworden, die dann eine Aktivität entfalten konnte, wie wir sie in dem Missionswerk bewundern.

Vor allem aber verdient das zweite: die neue objektive Erfassung des Christentums eine besondere Beachtung. Hier trennt sich die Erweckungsbewegung von Schleiermacher, ganz besonders von seinen Reden. So stark sie mit ihm in der Betonung der Subjektivität übereinstimmt, so sehr sie mit ihm das Gefühl als Grundlage für die Religion pflegt, trotzdem weiß sie sich von Schleiermacher weit entfernt, weil er die objektiven Realitäten nicht teilt, die für sie die entscheidende Grundlage ihres Frömmigkeitstypus sind. So ist für sie ja auch nicht das Gefühl im allgemeinen das Element ihrer Religion, sondern vielmehr das normierte Gefühl, das die Objektivitäten der Schrift subjektiv erfaßt und von ihnen gestaltet wird.

Gerade hier, wo sie sich so stark von Schleiermachers Reden trennt, wird aber wohl der Grund liegen, warum der Missionsgedanke in dieser Art neu belebt werden konnte. Der Subjektivismus des Neupietismus blieb darum vor der Gefahr bewahrt, der nivellierenden Tendenz zu verfallen und den Toleranzgedanken zum Feind des Missionsgedankens werden zu lassen. Vielmehr ist es gerade sein Subjektivismus, der den Impuls zur Mission und die Aktivität des Missionsdienstes zu der Höhe bringen konnte, auf der sie im 19. Jahrhundert gestanden. Das war aber nur möglich, weil er normiert war durch die Objektivitäten, die Grund und Wesen des Christentums der Erweckungsbewegung ausmachten, weil von da aus die Kluft, die zwischen Christen

und Heiden bestand, in das Liebesgebot auch die Heidenmission einschloß. Die axiologische Betrachtungsweise, im Gegensatz zur typologischen, zeigte dem Christen der Erweckungsbewegung erst, wie weit der Heide von der wahren Religion entfernt sei. Wenn er auch in seinem Urteil oft bei weitem über den Tatbestand hinausging, so wurde ihm doch gerade dadurch besonders das Auge dafür geöffnet, wo seine Liebe zu Christus Gelegenheit und Pflicht habe, sich zu betätigen. Erst aus der Erfassung dessen, was in den objektiven Tatsachen der Schrift dem Christentum vor anderen Religionen geschenkt ist, konnte die Besitzerstimmung hervorbrechen, die mit solchem Enthusiasmus den Missionsgedanken zu entfachen und zu verwirklichen vermag.

Hier war wieder einmal der Versuch gemacht worden, durch reinigendes Handeln das Christentum von Verbindungen zu lösen, die nicht wesenhaft zu ihm gehören. Das geschah durch das ernsthafte Zurückgehen auf die Schrift. Dieses reinigende Handeln ist der Ursprung des Missionsgedankens. Wenn wir hierin eine Hauptbedeutung der Theologie der Erweckungsbewegung sehen, so verstehen wir auch, warum sie mit Schleiermacher, Hegel, Richard Rothe usw., überhaupt einem vom Rationalismus bestimmten Geist nicht zusammengehen konnte, soviel Anregung sie auch von dieser Seite aus empfing. Beide verfolgten eine ganz verschiedene Tendenz: Schleiermacher, Hegel usw. verbreiterndes Handeln im theologischen Sinne, sie aber reinigendes Handeln. Die Theologie der ersteren ist zentrifugal, die der Erweckungsbewegung ist zentripetal. Schleiermacher, Hegel, Rothe und die anderen versuchen die Synthese des Christentums mit Religion, Wissenschaft, Staat und Kultur zu finden und zu schaffen. Die Erweckungsbewegung will die Einzigartigkeit des Christentums begreifen und betätigen. Verbreiterndes und reinigendes

Handeln stehen sich in dieser Zeit also ziemlich schroff gegenüber. Unsere These, daß der Missionsgedanke da recht lebendig ist, wo reinigendes Handeln geübt wird, erfährt aber hier wiederum eine Bestätigung. Von hier aus wird deutlich, warum die Erweckungsbewegung in theologischer Hinsicht gerade an die Neuorthodoxie sich anschloß und nicht an die eben gekennzeichnete Theologie. Sie nahm zweifellos, auch nicht ohne der Verbreitung des Missionsgedankens in Deutschland zu schaden, lieber das Odium der Rückständigkeit und Engigkeit auf sich, als daß sie mit dem Missionsgedanken auch das Christentum selbst dem Toleranzgedanken der anderen Theologie opferte. Das Vorhandensein des Missionsgedankens in den bis jetzt herangezogenen Theologien beweist, daß derselbe auch auf diesem Boden möglich ist. Dort aber ist er nicht entstanden. Dort wird er auch nie entstehen, soweit er in rein religiösem Sinne aufgefaßt wird. Wohl aber kann der vorhandene Missionsgedanke auch von dieser Theologie aufgegriffen, von ihr vielleicht sogar auf eine breitere Basis (vgl. England) gestellt werden, aber die Gefahr wird nicht zu verbergen sein, daß derselbe von seiner ursprünglichen religiösen Tiefe und Reinheit verliert und zur Kulturpropaganda herabsinkt, weil die Eigenart des Christentums nicht mehr energisch genug erfaßt ist.

3.

Unbeschadet aller Kritik ist es ein oder das Verdienst des Neupietismus, im Interesse des Missionsgedankens die Besonderheit des Christentums zum Ausgangspunkt seiner Theologie gemacht zu haben. Die Schrift und das, was nach ihr durch Christus gehandelt wird, ist ihr das Fundament des Christentums, demgegenüber alle anderen sog. Religionen auf Sand gebaut sind. Aber aus der Gedanken-

welt der Schrift heraus ist in besonderer Weise das Motiv der Erweckung das Sündenbewußtsein des Menschen, das zum Bußgefühl werden muß. Die religiöse Frage ist die nach der Gnade. Ein echt lutherischer Zug der Frömmigkeit! Mit Augustin sehen sie in Genesis 3 und Römer 7 die zwei Pfeiler christlichen Glaubens. Das Motiv der Erweckung wird auch zum Motiv der Mission. Nicht soziales Elend, nicht kultureller Tiefstand erheischt ein Eingreifen der Christenheit durch die Mission. Vielmehr ist es allein der Gedanke an das Verlorensein von Menschenbrüdern vor Gott durch die Sünde, der einem Ludwig Harms, Neander, Tholuck und anderen die Mission zur Pflicht machte. Die für den pietistischen Missionsgedanken grundlegende Auffassung, daß alles Heidentum verloren sei, verliert den Charakter der Selbstüberhebung dadurch, daß christianisierte und heidnische Völker vor Gott grundsätzlich in der gleichen Verlorenheit stehen. Darum bleibt auch das Missionsziel im Sinne des Altpietismus zunächst Einzelbekehrung, weil es sich hier einfach um das Verhältnis des einzelnen zu Gott handelt. Das verlieh der Missionsarbeit auch einen rechten Eifer und Ernst, weil unter diesem Gesichtspunkt die Zeit so entscheidend ist für die Ewigkeit. So ist das Missionsideal des Altpietismus im 19. Jahrhundert neu entstanden mit seinem rein religiösen Motiv und Ziel, mit seiner Sorge um das Seelenheil des einzelnen, mit seiner selbstlosen Hingabe im Dienst an den anderen, ohne kulturelle oder politische Nebenzwecke zu verfolgen.

VIII. Die Erweiterung des pietistischen Missionsgedankens durch den Gedanken der Volkskirche.

1.

Durch die große Umwälzung, die die Erweckungsbewegung in der Kirche hervorrief, war es einer bestimmten Art von Theologie wieder möglich hervorzutreten, weil sie ja weite Kreise des nichttheologischen Kirchenvolks nunmehr hinter sich hatte und einem Bedürfnis der Zeit entgegenkam. Es war eine Theologie, die es nicht so sehr für ihre Aufgabe hielt, das neue religiöse Leben kritisch zu prüfen und sein Recht in verständiger Auseinandersetzung mit der seitherigen Wissenschaft zu begründen, sondern vielmehr in radikaler Verwerfung des Bestehenden und im Zurückgehen auf die „klassischen Zeiten" der lutherischen Theologie das Heil der Kirche erblickte, also eine Restaurationstheologie. Indem die neuorthodoxe Dogmatik längst vergessene Systeme wieder hervorholte, kaum in ein modernes Gewand kleidete und sie als in der Blütezeit des Luthertums entstanden in gesetzlicher Weise verbindlich machte, büßte sie fast ihren Charakter ein und wurde zu historischer Wissenschaft. Einen großen geistigen Einfluß wird der Pietismus auf diese Theologie, wie sie von Kliefoth, Philippi, Vilmar u. a. vertreten wurde, nicht ausgeübt haben. Der Sinn des Pietismus für Geschichte (außer biblischer Geschichte) ist überhaupt nicht so groß. Vor allen Dingen aber scheint die Lebendigkeit, Impulsivität und wohl auch das Teil Aktivität, das dem

Pietismus eignet, hier sehr stark verkürzt zu sein. Der Missionsgedanke hat diese Theologen, so viel wir sehen können, nicht beschäftigt; wohl der deutlichste Beweis dafür, daß die Gegenwarts- und auch Zukunftsfrömmigkeit des Neupietismus mit dieser auf Wiederherstellung des Alten bedachten Theologie eigentlich nicht viel gemein hat.

Nimmt man nun noch hinzu, daß der Pietismus den Gedanken der Union theoretisch und vor allem praktisch gefördert hat, daß die z. T. überkonfessionellen Missionsgesellschaften die Differenzen der Konfessionen und Denominationen vor der gemeinsamen Aufgabe in den Hintergrund stellten, so ist es nicht weniger als verwunderlich, daß er an eine Theologie Anlehnung suchte, die in jeder Beziehung den neuerwachsenden Konfessionalismus stärkte. Der Mangel an eigenem theologischen Denken, der für den Pietismus fast typisch ist, läßt einen solchen allerdings beklagenswerten Versuch des Bündnisses mit einer anderen Geistesrichtung erklärlich erscheinen. Aber der Umstand, daß eine Verbrüderung zwischen diesen beiden, sogar ungleichen Größen beschlossen wurde, hat der Verbreitung des Missionsgedankens in Deutschland ziemlich viel geschadet. Mit der Theologie, die man hinter ihm witterte, wurde er oft selbst abgelehnt, weiten Kreisen blieb er lange Zeit fremd. Möglich wird dieser Zusammenschluß nur gewesen sein, weil die neue Orthodoxie sehr stark den Biblizismus (allerdings nur den formalen) pflegte, der ja zu der Voraussetzung pietistischen Denkens gehört.

Der Streit um die Union nahm diese Theologen besonders in Preußen so stark in Anspruch, daß die Mission zweifellos darunter zu leiden hatte. Für den Missionsgedanken sind sie wenig fruchtbar gewesen.

2.

Anders war es schon in dem Lande, das allerdings auch eine Restauration des Luthertums erlebte, aber als Landeskirche außerhalb der Unionstreitigkeiten stand, in Bayern. In Erlangen konnte sich darum abseits von dem Kampf in aller Stille eine besonnene Theologie entfalten, die der theologischen Lage ihrer Zeit gerecht zu werden versuchte. Die Erlanger Theologie, obwohl mit der Neuorthodoxie verwandt und den Anspruch der Rechtgläubigkeit erhebend, hatte doch ein charakteristisches Merkmal mit dem Pietismus und seiner Zeit gemeinsam, nämlich die subjektive Begründung des Glaubens und damit die Isolierung der Theologie. Wenn die „Erfahrung des Christen" zur Grundlage einer Theologie gemacht wird, dann ist nicht nur die Schlußfolgerung aus dem rationalistischen Jahrhundert gezogen und die wissenschaftliche Lage im Prinzip richtig erfaßt, sondern damit zugleich auch dem Geiste des Pietismus Rechnung getragen. Eine Verbindung desselben mit dieser Theologie kann man als innerlich begründet bezeichnen.

Der Umstand, daß der Missionsgedanke eine Förderung erfährt, beweist auch, daß diese Verbindung zu Recht besteht. Sehen wir zunächst zu, wie er sich bei Hofmann äußert. Wir beziehen uns auf einen Vortrag: Die Mission in der Heidenwelt und unter Israel.[1]) Den größten Raum dieser Schrift nimmt die Behandlung der mit dem Missionsgedanken zusammenhängenden eschatologischen Fragen ein. Aus der Eschatologie nahm man ja vielfach ein Missionsmotiv, indem man die Wiederkunft Christi von der Missionierung der Völkerwelt abhängig machte und so durch eifrige Arbeit zu beschleunigen suchte. Andererseits wurde aber auch

[1]) Nürnberg 1856, Raw'sche Buchhandlung.

gerade in biblischer Beweisführung betont, daß diese Ereignisse für das Kommen des Herrn vollständig irrelevant sind, daß er vielmehr die Christianisierung der Erde erst vornehmen werde (vgl. Beck). Diese Probleme hat Hofmann im Auge, wenn er eine längere biblische Auseinandersetzung über die Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Zukunft gibt. Der Gang durch die Schrift liefert ihm die Stellung zu Heiden- und Judenmission. Das Recht der beiden findet er in derselben bewiesen. Wenn die Fülle der Heiden eingegangen sei, dann werde auch das ganze Israel selig werden, und der Tag des Herrn stehe bevor.[1]) Für Hofmann bleibt also auch das eschatologische Motiv bestehen. Vielleicht liegt es daran, daß er die eschatologischen Gedanken in ihrer biblischen Form ganz konsequent biblisch auf den Missionsgedanken anwendet, wenn er zu der Forderung kommt: „Nicht bloß Einzelne sollen gläubig, sondern die Völker sollen christlich werden."[2]) Der Gedanke, daß die Wiederoffenbarung Christi allernächst bevorstehend sei, weil eine regere Missionstätigkeit begonnen hat, oder daß man diese Tätigkeit beeilen zu müssen glaubt, weil des Herrn Zukunft nahe ist, darf die Mission nicht davon abhalten, an die Christianisierung der Völker heranzutreten, weil er nach der Bibel falsch ist. Äußerlich betrachtet ist diese Forderung einfach eine Anwendung biblischer Sätze. Die Wurzel dieses durchaus nicht bedeutungslosen Postulates wird aber wohl tiefer liegen. Sie liegt nach unserer Ansicht in der volkskirchlichen Einstellung dieser lutherischen Theologie. Der Biblizismus wird hier auch wie so oft, bewußt oder unbewußt, ein formaler sein. Eine bodenständige, volkskirchlich orientierte Frömmigkeit hat im Gegensatz zu

---

[1]) Vergl. S. 5. [2]) Vergl. S. 9.

der rein pietistischen ein Verständnis für die Notwendigkeit einer stetigen Entwicklung, für den Einfluß des Volkstums auf die Frömmigkeit, sie hat einen Blick für die weitere Zukunft, sie legt es nicht nur an auf Entscheidung, sondern auch auf Wachstum und darum unternimmt sie den Schritt, sich an die Missionierung des Volksganzen heranzuwagen. Hofmann faßt dieses sicherlich nicht als eine Durchbrechung, sondern als eine Ergänzung des pietistischen Grundsatzes der Einzelbekehrung auf. Es verdient besonders festgestellt zu werden, daß, wenn auch nicht aus Hofmann allein, sondern überhaupt aus den Kreisen des volkskirchlichen Luthertums, der Gedanke hervorbrach, der sich in der Missionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts fast durchgesetzt hat, daß die missionarische Pflicht noch nicht erfüllt sei, wenn einzelne Menschen bekehrt wurden, daß vielmehr das Auge des Missionars sich auch auf das Volksganze zu richten habe, weil von da aus erst ein stetiges Fortbestehen des neubegonnenen Lebens garantiert werden kann. Daß hier ein großes Verdienst vorliegt, wird wohl kaum bestritten werden können.

3.

Frank kommt es weniger darauf an, für das Recht des Missionsgedankens biblische Beweise zu bringen. Er wehrt sich dagegen, daß das Missionswerk der Kirche gesetzlich obliege infolge eines Missionsbefehls Christi, sondern er möchte es als aus ihrem Wesen resultierend erklärt wissen. Es ist für ihn eine notwendige Art der Entfaltung des Gnadenmittelamtes.[1]) Wenn er sich für das pietistische Missionsmotiv der Liebe oder den Missionsbefehl als Grund des Missionsgedankens entscheiden soll, so zieht er das erstere

[1]) Vergl. „System der christlichen Sittlichkeit“, S. 45.

vor, obwohl gerade kirchliche Kreise dagegen Stellung genommen haben. Frank verteidigt das Motiv der Liebe gegen den „Befehl" (als Gesetz), indem er es aufs engste mit dem Glauben verbindet und eine Äußerung desselben werden läßt.[1]) Weil die christliche Gemeinde den Vorzug, den sie vor den anderen hat, als unverdiente Gnade empfindet, darum kann sie es nicht lassen, Mission zu treiben.[2])

4.

Luthardt überbietet seinen Lehrer Hofmann noch in der Wertschätzung der Mission, was vor allem seine unermüdliche Arbeit beweist, die er in der Führung der Leipziger Mission geleistet hat. Dies macht es uns zur Pflicht, von ihm als systematischem Theologen im Zusammenhang unserer Arbeit hier zu reden, obwohl seine systematische Theologie selbst, weil sehr stark historisch orientiert, den Missionsgedanken kaum berücksichtigt. Wesentlich für seine Stellung zur Mission ist wie bei Hofmann der lutherische Gedanke der Volkskirche, durch den die Praxis der Leipziger Mission zweifelsohne bestimmt worden ist. So erkennen wir auch bei Luthardt wiederum wie das kirchliche Luthertum den pietistischen Missionsgedanken erweitert hat. „Gott hat uns aus der Enge der Gedanken über die Mission in die Weite und Höhe der kirchlichen Betrachtung geführt, daß wir gelernt haben, an sie nicht bloß den Maßstab der Einzelarbeit und kleiner, enger Kreise anzulegen, sondern einen Weltberuf zu haben, den Maßstab der Kirche, die sich bewußt ist, einen Beruf an die Völker zu haben und durch diese Weite und Höhe des Blicks auch das Einzelne zu be-

---

[1]) Vergl. „System der christlichen Sittlichkeit", S. 86.

[2]) Vergl. ebenda, S. 84.

urteilen gelernt hat."[1]) Diese „Höhe und Weite" des Blicks ist ein Korrelat zu der „Nüchternheit" in eschatologischen Fragen, die mit der Mission zusammenhängen, ohne die eine kirchliche Arbeit an Völkern auf lange Sicht nicht denkbar ist.[2]) Die Aufgabe der Mission besteht für eine solche Theologie nicht mehr darin, ein paar Seelen zu gewinnen und das übrige einem eschatologischen Eingriffe Gottes zu überlassen. Vielmehr ist für sie das Ziel der Mission, welches der Herr ihr gesteckt hat, Bekehrung der ganzen Erde. Darum ist die Aufgabe für die Mission, die Völker christlich zu machen. Paulus hat, so sagt Luthardt, diesen Gedanken in hervorragender Weise verwirklicht, indem er in die Großstädte gegangen ist und zuletzt nach Rom, um den Leuchter des Evangeliums möglichst hoch zu erheben und den Völkern scheinen zu lassen. Vorbildlich ist ihm auch die Art des Paulus, wie er so den Eigenarten des Volkstums gerecht wird und in Athen anders predigt als in Antiochien. So ist ein Christentum auf dem Boden der Volksgemeinschaft zu erstreben. Es kommt da natürlich lediglich auf die Nationalität des Missionsobjektes an. So soll die Mission nicht darauf ausgehen, die Heiden zu Deutschen oder Europäern zu machen, sondern eines jeden Volkes Art, Eigentümlichkeit und Gebräuche, soweit sie nicht mit dem heidnischen Götzendienst in Zusammenhang stehen, liebevoll anzuerkennen und zu schonen.[3]) Das Christentum muß alle diese Dinge mit seinem Geist durchdringen, dann wird der Einzelne eine mächtige Hilfe für das Leben haben, wenn Sitte und Brauch des Volkes und seines öffentlichen Lebens christliche Art annimmt, anstatt daß er in der verderblichen Luft des Heiden-

---

[1]) Missionspredigten und Vorträge, Leipzig 1897, S. 42.

[2]) Vergl. ebenda, S. 21. [3]) A. a. O., S. 36.

tums fortleben muß und die Sitte des Volkstums eine heidnische bleibt mit ihren Verführungen und Verderbnissen.[1]) Allerdings will Luthardt von einem anderen Weg, dies Ziel zu erreichen, nichts wissen als von dem, den der Pietismus für den einzigen hält, vom Einzelnen zum Ganzen. Aus den einzelnen soll die Gemeinde gebildet werden und diese auf das übrige Volk einwirken.[2])

So vereinigt der Missionsgedanke Luthardts, wie überhaupt der bis jetzt gekennzeichneten lutherischen Theologie zwei Tendenzen, von denen die eine dem Pietismus gegenüber neu ist. Was soll die Mission bringen? Den Seelen das Evangelium und dem Volk die Kirche. Der Einfluß, den das so kurz skizzierte Programm dieser Theologie auf die künftige Theorie und Praxis ausgeübt hat, ist nicht zu verkennen. Ihr Verdienst ist es einerseits den volkskirchlichen Charakter der Mission betont und andererseits die Mission als eine ganz normale kirchliche Tätigkeit bezeichnet zu haben. Gegenüber der Haltung der konservativ-kirchlichen Kreise, die in der Mission zum allermindesten eine außerordentliche Betätigung enthusiastischer Christlichkeit sahen, ist dies ein erheblicher Fortschritt.

5.

In der Wertschätzung des Missionsgedankens ist mit den Erlangern der Tübinger Professor J. A. Dorner einig. Auch für ihn ist die Mission eine normale kirchliche Tätigkeit.[3]) Der universalistische Charakter des Christentums schließt den Missionsgedanken in sich. „Menschheit und Christenheit sollten nach Christi Willen sich decken."[3]) Die Missionstätig-

[1]) A. a. O., S. 17 und 18. [2]) A. a. O., S. 16.

[3]) Vergl. „Christliche Sittenlehre", S. 551.

keit ist rückwirkend von besonders belebender Kraft, durch Übung in Opferwilligkeit, Erweiterung des Blicks und Herzens, durch Trost über das Verderben und die Kämpfe in der heimatlichen Kirche.[1])

Vor allem aber ist bemerkenswert, daß wir bei Dorner außer in der angewandten Dogmatik J. P. Langes zum erstenmal den Missionsgedanken in einer Dogmatik gefunden haben. Aufgenommen wurde er in die „Lehre von der Kirche"[2]) und „Von der Geschichte des Reiches" (Eschatologie).[3]) Im letzteren Abschnitt geht er auf eschatologische Probleme ein, die im Zusammenhang mit der Mission wachgerufen worden sind, speziell die Fragen nach den Vorbedingungen der Wiederkunft Christi, Juden- und Heidenbekehrung, Antichrist usw. Erst im Jahre 1881 hat ein Theologe Fragen, die der systematischen Theologie von der Mission gestellt werden und durch sie angeregt sind, so deutlich empfunden, daß er sich in seiner Glaubenslehre mit ihnen, wenn auch sehr kurz, auseinandersetzt.

6.

Wuttke hat in der Geschichte des Missionsgedankens innerhalb der systematischen Theologie vor allem dadurch eine besondere Bedeutung erlangt, daß er seinerzeit eine gründliche Bearbeitung des Heidentums gab und so rein praktisch das Werk der Mission unterstützte. Sein Werk „Die Geschichte des Heidentums" konnte den Missionaren einen wertvollen Dienst leisten und sie zu eifrigem Studium der außerchristlichen Religionen anspornen.

---

[1]) Vergl. „Christliche Sittenlehre", S. 551.

[2]) Vergl. „Christliche Glaubenslehre", S. 884.

[3]) Vergl. ebenda, S. 935 ff.

Nicht zuletzt ist es ein Beitrag zur Apologie des Christentums, indem es das Trennende zwischen Christentum und Heidentum klar herausstellt und zeigt, daß ersteres sich nicht aus letzterem entwickelt, überhaupt nicht die Konsequenz menschlicher Denkentwicklung ist, sondern nur als Offenbarung verstanden werden kann. Das für seine Zeit hervorragende Werk fördert also den Missionsgedanken auch insofern als es den Vorzug des Christentums und seine Andersartigkeit klar herausstellt und die Mission auch den sachlich beurteilten Religionen gegenüber als notwendig erscheinen läßt. Dabei erfährt das Heidentum eine Beurteilung, die nicht alles schwarz in schwarz sieht und nur Unkraut erkennt, wo auch guter Same vorhanden ist. Sein Werk ist vielmehr auch heute noch von jeder religionsgeschichtlichen Forschung ernst zu nehmen.

In seinem „Handbuch der christlichen Sittenlehre“ gibt er eine Begründung des Missionsgedankens, die sich auf das Neue Testament stützt. Er zeigt die verschiedenen Aufgaben, die der christlichen Kirche von ihrem Gründer gegeben werden. Zu ihrer *vollen* Erfüllung bedarf sie der Mission, sonst wäre ihre Arbeit Stückwerk. In einigen Sätzen bietet er die Thesen einer ganzen Missionslehre, die im Sinne einer Mission mit sanfter Hand die Eigenart des Missionsobjektes pflegt und es vor kulturpropagandistischen Bestrebungen bewahrt wissen will.

Auch das Werk der Judenmission will ihm nicht überflüssig erscheinen. Die christliche Gesellschaft tut den Juden gegenüber nicht ihre Pflicht. Darum hat für sie eine besondere Form der Verkündigung stattzufinden, damit das Volk, das eine große Verheißung hat, der Menschheit noch ein Segen werden könne.

Bei Wuttke ist in einer vorbildlichen Weise modernes Denken mit einer Überzeugung verbunden, die den Missionsgedanken pflegt, ohne dem Heidentum gegenüber ungerecht zu werden. So ist das, was er uns gab, auch heute noch nicht veraltet und darf noch auf unsere Beachtung rechnen.

7.

Martensen zählt eigentlich nicht zu den systematischen Theologen von Fach. Trotzdem hat er vor allem durch seine „Christliche Ethik" Bedeutung für die systematische Theologie erlangt. Eine besondere Beachtung widmet er der Äußeren und Inneren Mission. Die Kirche als allgemeine Kirche für das gesamte Menschengeschlecht hat die unbedingte Pflicht, ihren Charakter durch missionarische Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen. So gilt die Missionspflicht jederzeit, wenn auch nicht jederzeit für die Mission günstige, angenehme Zeit ist. Der Fortschritt der Kultur, der den Verkehr ermöglichte und den heidnischen Völkern europäische Zivilisation brachte, macht die christliche Mission leicht und zugleich notwendig, da sie allein die Völker vor innerem Schaden bewahren kann.

Auch eine besondere Judenmission hält er für wünschenswert, wenn auch das Ziel nur ein bescheidenes sein kann, da die große Missionsarbeit an den Juden der letzten Zeit vorbehalten bleibt.

Die Innere Mission hat ihre Berechtigung als Bekämpfung des Heidentums innerhalb der Christenheit sowie als vorbeugende und bewahrende Pflege alles Schwachen. Dabei darf der große Unterschied zwischen Innerer Mission und reiner Humanität nicht verkannt werden, der vor allem in der verschiedenen Stellung zur Sünde besteht. Die Innere

Mission muß an ihrem Ziel festhalten und darf sich nicht eher zufrieden geben, bis sie dem Menschen auch in der tiefsten Not geholfen hat.

Es ist erfreulich, daß Martensen der Mission einen besonderen Abschnitt widmete, wenn er auch seinem Missionsgedanken keine besonders charakteristische Ausprägung gegeben hat.

IX. Die Ablehnung des Missionsgedankens bei dem Biblizisten J. T. Beck.

Wie wenig man den Missionsgedanken als im Biblizismus ohne weiteres begründet ansehen darf, zeigt die Stellung des berühmten Biblizisten J. T. Beck wohl am deutlichsten. Gerade Beck ist es, der die These der Altorthodoxen wieder neu vertreten hat, daß der Missionsbefehl lediglich den Aposteln gegeben worden sei, auf uns aber gar keine Anwendung finde. Auch die Eschatologie, die er in der Bibel niedergelegt sieht, läßt ihn zur Ablehnung des Missionsgedankens kommen. Auf die Arbeit der Mission kommt es für die Wiederkunft Christi gar nicht an. Auch wird derselbe nicht eine Christenheit, die sich über die ganze Erde erstreckt, vorfinden. Ganz im Gegenteil! Es ist eine Überspanntheit der Missionskreise, etwas Derartiges anzunehmen. Christus allein wird die Heiden bekehren, wenn er kommen wird, um sein Reich aufzurichten. Darum sagt Beck, arbeiten wir da, wo uns Gott hingestellt hat, unterlassen wir die Mission, solange wir im eigenen Volke genug zu tun haben. Er steht also im stärksten Gegensatz zu dem Biblizismus der Vertreter der Allianzmissionen, für die die nahe bevorstehend gedachte Wiederkunft Christi gerade zum stärksten Antrieb wird. Sie glauben nach Matth. 24, 14 durch die langsam oder schnell vorgenommene Weltevangelisation den Zeitpunkt der Wiederkunft mitbestimmen zu können. Beck erwartet, ebenfalls biblizistisch orientiert, (vergl. Röm. 11, 22) die große Missionszeit, die Zeit der Völkerbekehrung erst in einer zukünftigen Periode des Reiches Gottes und befreit dadurch nicht nur

die Gegenwart von der Missionspflicht, spricht ihr sogar Beruf und Fähigkeit für die Mission ab.[1])

Zu einem noch schärferen Gegensatz zur Mission wird Beck durch die Praxis derselben geführt. So geißelt er die Art, wie Missionskreise die Mission jedem Christen verpflichtend machen wollen, wie daraus sich pharisäischer Hochmut bildet. Er kämpft gegen die „von Oberflächlichkeiten, theoretischen und praktischen Irrtümern und Anekdötlein strotzende Missionsliteratur". Der Missionsmethode als einer pharisäischen stellt er die des Herrn und der Apostel entgegen, rät von der Teilnahme an Missionsvereinen ab und möchte das Geld lieber für bedürftige Arme, Kranke und Schulkinder oder zur Unterstützung tüchtiger Schullehrer verwandt wissen als für Missionszwecke. Nur Überflüsse könne man an eine nicht durch rednerische Aufzüge werbende und die Leute nicht an sich kettende Gesellschaft geben, die noch am meisten einfache Bibellehre habe.[2])

Diese überaus scharfe Kritik ist umso verwunderlicher als Beck selbst in Basel in früheren Jahren am Werk der Mission eifrig mitarbeitete. Wir stimmen der „Allgemeinen Missionszeitschrift" XV. S. 43 zu, wenn sie diese Umstellung durch scharfe persönliche Differenzen erklärt, die Beck mit Missionsleuten, besonders während seiner Basler Zeit gehabt hat. Vielleicht ist von hier aus seine ganze Einstellung beeinflußt.[3])

Die Ablehnung des Missionsgedankens selbst aber liegt tief in seiner Gesamtauffassung begründet. Ihn trennt ge-

---

[1]) Vergl. „Christliche Reden", 4. Samml. Predigt am Erscheinungsfest.

[2]) Vergl. Gedanken aus und nach der Schrift, 3. Aufl., S. 131—133; Neue Folge, S. 99 und 129.

[3]) Vergl. auch Eppler: Geschichte der Basler Mission.

rade von dem übrigen Pietismus der Sinn für organische Entwicklung, den er an der Natur gewinnt und auf das religiöse Leben anwendet. In die Ökonomie des großen Reiches Gottes eingreifen und die von Gott bestimmte organische Entwicklung des religiösen und vor allem des sittlichen Lebens der Völker durch drängerisches Treiben bestimmen zu wollen muß für ihn falsch und unverzeihlich sein. Die Christianisierung des Heidentums ist nach seiner Ansicht einer späteren Zeit in der Heilsökonomie Gottes vorbehalten und darum auch jetzt noch nicht anzustreben. Abgesehen von der biblizistischen Seite seiner Einstellung kommt er Schleiermacher sehr nahe, der einer natürlichen, von selbst sich vollziehenden Verbreitung des Christentums gegenüber der willkürlichen den Vorzug gab.

X. Die Synthese mit der Wissenschaft bei Pfleiderer, Lipsius, Biedermann.

1.

Wir haben seither eine Linie der Theologie verfolgt, die über Schleiermacher, Erweckungsbewegung zur Erlanger Theologie geht und eine Isolierung des Christentums und der Theologie aus den Zeitströmungen und von der modernen Wissenschaft erstrebt. Nun greifen wir die andere Linie wieder auf, als deren Ausgangspunkt wir die Hegelsche Philosophie ansehen dürfen, die sich in Rich. Rothe und A. Schweizer fortsetzte und nun zu Pfleiderer, Lipsius und Biedermann weiterläuft. Hier wird der Versuch einer Synthese des Christentums mit moderner Kultur bei den Letzteren vor allem mit der Wissenschaft gemacht. Lipsius wird unter den Dreien derjenige sein, der am eifrigsten noch den Versuch macht, das Christentum aus sich selbst heraus darzustellen und zu begründen, wenn er auch, wie die anderen, eifrig bemüht ist, es in das moderne Weltbild harmonisch einzufügen. Es ist gar nicht zu verwundern, daß das Streben nach der Synthese mit der modernen Wissenschaft vor allem der Naturwissenschaft der Theologie allerhand Zugeständnisse abnötigte, denn eine Synthese zwischen zwei widerstrebenden Größen kommt immer nur durch einen Kompromiß zustande. Die Leistungen der Theologie bei diesem geplanten Friedensschluß ist vor allem die dogmatische Reduktion. Glaubenssätze, die dem Stand der Wissenschaft widerstreiten, müssen reduziert, der modernen Erkenntnis angepaßt werden. „Durch die Identität der Gottesidee,

welche einerseits den letzten Grund der wissenschaftlichen Welterklärung und andererseits das Objekt der religiösen Lebensbedingung enthält, sowie durch die Identität der Vernunft, welche unser theoretisches sowohl als auch praktisches Verhalten normiert, ist der Religionswissenschaft die Aufgabe gestellt und ihre aproximative Lösbarkeit verbürgt: die aus der denkenden Verarbeitung der religiösen Erfahrung sich ergebenden Postulate mit den Wahrheiten der übrigen Wissenschaft in einem einheitlichen Weltbild so zu vermitteln, daß beide Erkenntniswege durch ihre Konvergenz sich gegenseitig ergänzen und bestätigen und eine wohlbegründete und feste Überzeugung bewirken."[1]) „Das edelste Werk unserer Zeit ist die Versöhnung des Christentums mit der modernen Kultur. — Glauben und Wissen muß für unser modernes Bewußtsein versöhnt werden."[2])

Die Reduktion wird dadurch durchgeführt, aber auch zugleich verschleiert, daß man zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Form und Wesen oder wie Pfleiderer zwischen „Religion und Religionen" unterscheidet. Wenn die Form zufällig und wandelbar ist, warum soll man sie nicht zerschlagen, um den wesentlichen Kern zu finden. Und nun, das Wesentliche des Christentums, wie man es gefunden, wie paßt es so gut zu dem modernen Immanenz- und Evolutionsglauben, wie ihn die gleichzeitige Wissenschaft pflegte! Schon dies sollte genug Hinweis dafür sein, daß mit der sog. Form ein Teil des „Wesens" hinweg reduziert wurde, um den Anstoß zu vermeiden, der eine Synthese als unmöglich erscheinen lassen sollte. Aber ist denn die Arbeit dieser Theo-

---

[1]) Pfleiderer: „Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre", 4. Auf., § 11.

[2]) Lipsius: „Glauben und Wissen" in ‚Protestantische Vorträge' I. 1870, S. 23 und 24.

logie nicht reinigendes Handeln? Nein! Reinigendes Handeln wird zwar immer zwischen Form und Wesen zu unterscheiden haben, niemals aber ist es gleichzusetzen mit Reduktion, obwohl es äußerlich vielleicht oft mit ihr in derselben Richtung geht. Reduktion ist ja aus der Tendenz heraus geboren, Brücken zu schlagen, Trennendes zu beseitigen (durch einen Kompromiß), zwei verschiedene Größen zusammen zu amalgamieren. Reinigendes Handeln, so wie wir es kennzeichneten, ist aber aus dem entgegengesetzten Streben heraus entsprungen. Trotzdem wollen wir nicht verkennen, daß Reduktion und reinigendes Handeln von den genannten Theologen oft zusammen ausgeübt wurde, da ihre Apologetik sie zwang, zwischen Wesen und Form zu scheiden, und ihnen dies auch teilweise im Sinne des reinigenden Handelns gelungen ist.

2.

Für unsere Themastellung ist eine andere Veränderung theologischen Denkens von noch größerer Wichtigkeit. Dem Pietismus war seine Einschätzung des Heidentums, daß er schwarz in schwarz sah und in völliger Gottesferne und Verlorenheit erblickte, ein kräftiger Ansporn zur Mission. Diese Auffassung vom Heidentum war mit einiger Modifizierung auch in der kirchlichen Theologie noch vorherrschend. Eine völlige Veränderung brachte hier die unermüdliche Arbeit der religionsgeschichtlichen Forschung. Auf einen wesentlichen Teil ihres Schaffens konnten die jetzt in Frage stehenden Systematiker bereits zurückblicken, darum dürfen wir mit Interesse die Auswirkungen feststellen, die durch die neue Einschätzung der außerchristlichen Religionen auf ihren Missionsgedanken erfolgt sind. Der starke Trennungsstrich zwischen Christentum und Heidentum fiel weg, und sie beide

wurden der Forschung unterzogen unter dem gemeinsamen Begriff „Religion“. Gemeinsames in Form und Inhalt wurde nachgewiesen, vor allem aber ein Prinzip der Entwicklung innerhalb der Religionsgeschichte immer herauszuarbeiten sich bemüht. Unter der Erforschung mit dem Heidentum zusammen nach dem Prinzip der Analogie lief das Christentum Gefahr, der Anerkennung seiner Einzigartigkeit und Absolutheit verlustig zu gehen und so vor der Notwendigkeit zu stehen, den Missionsgedanken aufzugeben. Wie er sich durch die neue theologische Lage veränderte und andere Ziele sich steckte, ohne selbst seine Gültigkeit zu verlieren, wollen wir nun im einzelnen untersuchen.

Bei Pfleiderer wird dies am deutlichsten. Auch er muß, wie von jetzt an alle, einen durch religionsgeschichtlichen Vergleich gewonnenen Beweis dafür bringen, daß das Christentum ein Recht hat, den Missionsgedanken weiterhin zu pflegen. Pfleiderer erweist es als „die Menschheitsreligion, in welcher alles Ahnen und Sehnen der Völker zur vollen Erfüllung gelangt ist“.[1]) Seine Größe besteht für ihn nicht darin, daß es sich von anderen Religionsmotiven abgeschlossen hat, sondern, daß es gerade in der Herübernahme so vielseitig gewesen ist. Schleiermacher hatte ja auch das Christentum gerade wegen seiner universalistischen Tendenz so empfehlen können, nach der es bestrebt ist, möglichst alle Erscheinungsformen der Religion unter sich zu befassen. Jedenfalls wird das Christentum von aller von der „Religionsgeschichte“ beeinflußten Theologie immer als der Höhepunkt einer Entwicklung angesehen, wie dies im einzelnen auch immer charakterisiert werden mag. Voraussetzung ist

[1]) Zeitschrift für Mission und Religionswissenschaft (Z. M. R.) 1886, Die erzieherische Aufgabe der Kulturvölker . . ., S. 22.

der Entwicklungsgedanke, der an dem religionsgeschichtlichen Material durchgeführt wird. Dieser wird nun zu einem neuen Missionsmotiv und schafft ein neues Missionsziel.

Das Bewußtsein, auf einem Höhepunkt der Entwicklung zu stehen, verleiht den Impuls, den anderen, die noch in Niederungen wandeln, so schnell wie möglich auf den Weg zur Höhe zu verhelfen, und ihnen denselben zu ebnen, so gut es geht. Das ist ein Missionsmotiv. Der Abstand dieses Motivs von dem pietistischen ist deutlich. Hier handelt es sich immer um das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Christus und um sein Wohl und Wehe für alle Ewigkeit. Dieser Gedanke tritt in der neuen Entwicklung zurück, und macht einer mehr immanenten Betrachtungsweise Platz. Missionsziel ist nicht mehr Christus für den einzelnen, sondern Christentum für die Völker. Dadurch, daß dem Christentum nicht mehr das alleinige Privileg zur Seligmachung der Menschen zuerkannt wird, vielmehr der Grundsatz des Relativismus auch hier nur eine Unterscheidung von Stufen zuläßt, und die göttliche Vorsehung auch für diese Abstufungen verantwortlich macht, wird etwas von dem Ernst genommen, von dem die ersten Missionsunternehmungen getragen waren. Es wird ferner dem Augenblick nicht mehr die entscheidende Bedeutung für die Ewigkeit gelassen, vielmehr der Blick auf eine längere Entwicklung gerichtet, bei der Kultur, Ethik und Religion immer neben- und miteinander laufen. Eine längere Entwicklung in Kultur, Sittlichkeit und Religion, die sich gegenseitig beeinflussen, verbürgt niemals der einzelne, wohl aber ein ganzes Volk. Das Missionsziel dieser Theologie ist darum auf die Erziehung der Völker gerichtet.

Zum Verständnis des Pfleidererschen Gedankens müssen wir zu seiner religionsgeschichtlichen Gedankenwelt noch die zuerst gekennzeichnete Tendenz zur Synthese mit Kultur und Wissenschaft hinzunehmen. Kann schon eine Erziehung (Entwicklung) nicht eine direkt religiöse sein, sondern immer nur eine indirekte religiöse Beeinflussung erzielen, so wird nach Pfleiderer schon dazu das Medium von Kultur und Ethik nötig sein. Die Tendenz zur Synthese beweist aber auch, daß er diesen beiden eine Selbstzwecklichkeit beimißt, und so mit R. Rothe und A. Schweizer verglichen werden kann. So kommt einmal, begründet in der geistesgeschichtlichen Lage, dann aber auch, gestärkt durch die beginnende kolonisatorische Tätigkeit des deutschen Volkes, eine neue Entfaltung des Missionsgedankens hinzu, der in Deutschland echt lutherisch und pietistisch nur auf das Religiöse gerichtet war. „Luthers schroffe Scheidung zwischen Innerlichkeit des religiösen Glaubens und der Äußerlichkeit des weltlich bürgerlichen Lebens, war eine einseitige Übertreibung, welche für die Entwicklung des Protestantismus in mehrfacher Hinsicht fatale Folgen hatte.“[1]) Pfleiderer beruft sich auf Paulus, wenn er im Gegensatz zu dem seitherigen Missionsziel den Zweck der christlichen Offenbarung nicht etwa in der Überredung einzelner Menschen zur Annahme von Glaubenssätzen sieht, sondern in der Erziehung zur Züchtigkeit, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit des Lebens. So wird ihm die Mission der mittelalterlichen Kirchen vorbildlich, die in diesem Sinne Völkererziehung getrieben hat.[2]) „Zur Erziehung gehören nun aber einmal immer die beiden Seiten, die äußere Zucht und Gewöhnung zu bestimmter Ordnung, Regel und Sitte und die innere Bildung durch Einpflanzung bestimmter Überzeugungen zusammen.“[2])

---

[1]) Z. M. R. 1886, S. 25. [2]) Ebd. 1886, S. 24.

Pfleiderer verschließt sich der Erkenntnis nicht, daß zu der von ihm gewünschten sittlichen Völkererziehung die Arbeit einzelner Sendboten nicht ausreicht, sondern daß er dazu der Massenwirkung des Völkerverkehrs und der Kolonisation bedarf. So weist er im Sinne Schleiermachers der Mission einen neuen Weg: „Künftig muß die Mission wieder aus einer bloßen persönlichen Arbeit der dogmatischen Belehrung einzelner durch einzelne zur sozialen Arbeit der sittlichen Erziehung der nichtchristlichen Völkerwelt durch die christlichen Kulturvölker werden.“[1])

Wir wollen es Pfleiderer hoch anrechnen, daß er mit solchem Ernst und Weitblick die christlichen Kulturvölker an ihre erste kolonisatorische Aufgabe erinnert, daß er ihre egoistische Interessenpolitik geißelt und sie dazu auffordert, an der Völkererziehung teilzunehmen, indem ihre Praxis den Heiden gegenüber christlicher werde. Statt rücksichtsloser Härte und Despotismus sollten sie eine väterlich wohlwollende und erziehende Schutzherrschaft durch Herstellung geordneter Rechtsverhältnisse ausüben, die Eingeborenen vor den demoralisierenden Einflüssen der Zivilisation bewahren und sie zu geregelter Arbeit erziehen. Denn „hier berührt sich die erzieherische Tätigkeit der Mission aufs engste mit der zivilisierenden Wirkung der Kolonisation“.[2]) Aber wenn man bedenkt, daß seine Postulate bis jetzt doch fast nur fromme Wünsche waren, so versteht man nicht ganz die Schärfe des Angriffs, den er im Namen dieses „praktischen Programms“ gegen die unpraktische Tätigkeit der Missionare richtet, wo diese doch alle sicherlich schon darüber geseufzt haben, daß seine Postulate so wenig gehört und durchgeführt wurden.

---

[1]) Z. M. R. 1886, S. 27. [2]) Ebenda 1886, S. 34.

Es ist nun nicht so, wie es den Anschein haben könnte, als ob Pfleiderer das rein religiöse Moment hinter das kulturpolitische und sozial-ethisch-humane ganz zurückstellen wollte. Wohl findet er scharfe Worte gegen „die eschatologische Treibhausatmosphäre der pietistischen Mission, die eine stete gesunde Arbeit an der sittlichen Erziehung der Völkermassen unmöglich mache und es höchstens für Bekehrung einzelner Seelen und Sammlung der Bekehrten in einzelnen Gemeinden bringe.[1]) Trotzdem erkennt er den Vorzug dieser protestantischen Innerlichkeit vor der äußerlichen Zucht und Unterwerfung der Völker, wie sie die katholische Kirche übt, an und möchte sein eigenes Missionsprogramm als eine Kombination der beiden Methoden, der protestantisch-pietistischen und der katholischen aufgefaßt wissen. „Um größere Erfolge zu erzielen, sollte die Mission künftig die Vorzüge der beiden Methoden unter Vermeidung ihrer Mängel zu verbinden suchen. Unter Verzicht auf jeden doktrinären Dogmatismus und individualistischen Asketismus soll sie durch das einfache Bibelwort christlich fromme Gesinnung in den Herzen der Heiden wecken, zugleich aber auch das gesellschaftliche Leben derselben durch die Kultureinrichtungen der christlichen Staaten zur christlich humanen Gesittung erziehen."[2]) Man wird bei Pfleiderer von einer zunehmenden Würdigung der rein religiösen Missionsaufgabe reden müssen, da er in der ersten Auflage noch als den „eigentlichen Träger der die Welt erobernden christlichen Mission die in den Kulturstaaten organisierte christlich-sittliche Gesellschaft bezeichnet und als ihr Hauptmittel die staatlich geleitete und geschützte Kolonisation."[3])

---

[1]) Z. M. R. 1886, S. 25.

[2]) „Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre", 4. Aufl., S. 319, § 92.

[3]) Glaubens- und Sittenlehre, 1. Aufl., S. 297, § 63.

3.

Wenn Pfleiderer den Blick des Missionars auf die Völker und ihre Erziehung richtet, tut er da nicht dasselbe wie die Erlanger, die auch ihr Augenmerk auf die Völker lenkten und Volkskirchen in ihnen schaffen wollten? Nein! Vielmehr scheint uns durch nichts anderes der Unterschied der beiden Missionsgedanken so deutlich zu werden, als durch diesen Vergleich. Beide wenden sich an die Völker und gehen so über rein pietistische Missionspraxis hinaus. Nun erstreben die Erlanger die Auferbauung der Kirche in diesen Völkern und lassen diese sich — ganz pietistisch und rein religiös — aus kleinen Anfängen keimartig entwickeln aber mit der Tendenz, das Volkstum zu beeinflussen und auch von ihm bestimmt zu werden. Pfleiderer hat als Ziel nicht die Kirche im Volke als Volkskirche im Auge, sondern das Volk in seiner rein empirischen Erscheinung möchte er humanitär, sozial, sittlich umgestalten, aufwärts erziehen zu einem christlichen Kulturstaat. Bei der kirchlich-lutherischen Theologie wird der Dualismus zwischen Kirche einerseits, Staat und Kultur andererseits auch im Missionsgedanken zum Ausdruck gebracht, während Pfleiderer im Sinne R. Rothes und A. Schweizers letztlich wohl beeinflußt von reformiertem Geist die Synthese zwischen beiden schaffen will oder sie sogar voraussetzt. Hiermit verbindet sich bei ihm das Erwarten des Reiches Gottes. „Der Glaube an das siegreiche Kommen des Reiches der Gotteskindschaft und das Hoffen auf den Anbruch der neuen Welt."[1]) Während sich Pfleiderer das Kommen dieses Reiches mehr im evolutionistischen Sinne vorstellt und es darum auch in einer

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Z. w. Th.), Wesen des Christentums. S. 41.

empirischen Größe, dem christlichen Zukunftsreich, verwirklicht sieht, hält die Erlanger Theologie an der Eschatologie fest, die auf ein Hereinbrechen des Gottesreiches aus der anderen Welt wartet, und kann daher Kultur und Humanität immer nur als Mittel zum Zweck der Erreichung eines religiösen Zieles ansehen, ihnen aber niemals im Blick auf die Eschatologie Selbstzwecklichkeit zuerkennen. Der Dualismus wird konsequent durchgeführt. Zusammenfassend können wir den Unterschied so definieren: Die Erlanger Theologie erweitert den pietistischen Missionsgedanken im Sinne eines volkskirchlichen Luthertums, Pfleiderer u. a. im Sinne eines rationalistisch-evolutionistischen Idealismus.

4.

Wir wenden uns nunmehr der Frage zu, wie Pfleiderer sich die Aufgabe der Missionspredigt denkt, auf die er doch nicht ganz verzichten möchte. Hier sehen wir wieder deutlich, wie die beiden Linien, Reduktion und Religionsgeschichte, die ja innerlich sehr verwandt sind, in seiner Gedankenwelt zusammentreffen. Pfleiderer macht vollen Ernst mit den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschung, an der er sich selbst beteiligt. Darum „kann er die heidnische Religion nicht einfach als blinden Aberglauben aburteilen, er kann vielmehr nicht umhin, auch in ihr relative Wahrheitsmomente, Keime des Wahren und Guten, Wirkungen des göttlichen ‚logos spermatikos‘, wie die alten Apologeten sagten, anzuerkennen und zu achten“.[1]) So definiert er die apologetische Aufgabe der Missionspredigt in Sätzen, die sehr stark an J. P. Lange anklingen: „Fragen wir weiter, wie die

[1]) Z. M. R. 1906. Die Bedeutung der Religionsgeschichte. S. 3.

Missionspredigt ihre apologetische Aufgabe zu lösen habe. Erwiesen soll werden, daß das Evangelium von Christus eine göttliche Kraft zum Heil sei. Das setzt das Vorhandensein eines Unheils voraus, einer Krankheit, die der Heilung bedarf. Heilung aber ist möglich nur bei einem Organismus, der auch noch gesunde Lebenskräfte hat, die so gehoben und gesteigert werden können, daß sie über die Krankheit obsiegen. Soll also das Evangelium als göttliche Heilkraft für die Menschheit erwiesen werden, so ist beides zu zeigen, einerseits, daß es die Steigerung und Erfüllung ist des göttlich Guten und Wahren, was auch im natürlichen Menschen und Heiden vorhanden ist, andererseits, daß es die Überwindung dessen an ihm bezweckt, was nicht von Gott, sondern von der Welt und vom Fleisch ist, der Sünde und des Irrwahns, worauf sein Unheil beruht. Diese polemische und jene irenische Seite gehören notwendig zusammen für eine richtige und wirksame Apologetik."[1]) Es wird also im Sinne Pfleiderers für den Missionar darauf ankommen, den Wahrheitskern, der auch in jedem Irrtum steckt, herauszufinden und anzuerkennen, um von dem Punkt aus, wo die Stärke des Gegners liegt, seine Schwäche aufzudecken und ihn über das Falsche hinaus zur reinen Wahrheit zu führen.

Durch die Anerkennung religionsgeschichtlicher Forschungsergebnisse ist nun anderseits auch die Reduktion des Inhalts der christlichen Verkündigung bedingt. Dieses Studium hat ja die Relativität so vieler Ausdrucksformen christlicher Religion gezeigt, die gar nicht ohne Analogie dastehen. Aber auch die Missionspredigt, wenn sie wirksam sein soll, verlangt, daß man das Wesentliche, die Hauptsache christlichen

[1]) Z. M. R. 1897. Die apologetische Aufgabe der Missionspredigt, S. 196.

Glaubens herausarbeite und sich mit Zufälligem und Unwesentlichem nicht belaste. Darum „nicht ein Lehrsatz oder eine Dogmatik soll Gegenstand der Missionsapologetik sein".[1]) Das hält die Verkündigung des Evangeliums nur auf und ist von der Kritik der Heiden anfechtbar. Nur das Wesen des Christentums ist den Heiden zu verkünden und das besteht „in dem durch Jesus in der Menschheit geweckten Geist der Gotteskindschaft oder der kindlichen Gottesliebe und der brüderlichen Nächstenliebe".[2]) „Fassen wir nun also die christliche Predigt in ihrem Kern als das Evangelium von der Vaterschaft Gottes und Kindschaft der Menschen, so ist sie nicht schwer zu verteidigen."[3]) So gilt es auch die zeitgeschichtliche Hülle der Geschichte Jesu fallen und sie uns zum Gefäß eines ethisch-sozialen Geistes werden zu lassen.[4]) Ein intelligenter Heide könnte an den Dogmen und Bibellehren Anstoß nehmen. Um dieser Gefahr vorzubeugen hat der Missionar selbst die kritische Unterscheidung von Kern und Schale zu machen und, wenn auch nur im Unterricht, auch historische Kritik zu üben. Daraus verspricht sich Pfleiderer recht viel. „Nun meine ich, wenn wir es gelernt haben, an die Religion des Evangeliums zu glauben, ohne die biblischen und kirchlichen Mythen und Dogmen mit in Kauf zu nehmen, so wird eben das auch dem Heiden zu lernen wohl möglich sein."[5])

Wir bewundern an Pfleiderer den weltoffenen Geist und weitschauenden Blick, der uns wie wenige geeignet erscheint, um auch im Dienste des Missionsgedankens in echt

---

[1]) Z. M. R. 1897. Die apologetische Aufgabe der Missionspredigt. S. 195.

[2]) Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl., S. 36, § 30.

[3]) Z. M. R. 1897, S. 195. [4]) Ebd. 1906, S. 8. [5]) Ebd. 1897, S. 200.

evangelischer Art zufällige Formen vom Wesen selbst zu unterscheiden, das sich in neuer Umgebung wieder neue Formen schaffen kann, also reinigendes Handeln in der Theologie auszuüben. Trotzdem wird unsere Kritik seine Reduktion des Christentums auf den Gottvater-Gedanken nicht ohne weiteres als reinigendes Handeln bezeichnen können. Dies im einzelnen nachzuweisen, kann natürlich hier nicht unsere Aufgabe sein. Das wäre eine dogmatische Arbeit für sich. Daß der Missionsgedanke durch Pfleiderer eine Bereicherung erfahren hat, wird niemand leugnen wollen, vor allem werden wir ihm Dank dafür wissen, daß er für ihn aus der theologischen Lage seiner Zeit die Konsequenz gezogen hat. Das hindert uns aber nicht, in der Erweiterung des Impulses und Zieles über das rein Religiöse hinaus, in der Verquickung von Religion, Sittlichkeit und Kultur eine Gefährdung des Missionsgedankens zu sehen. Bei Pfleiderer haben wir das Eigenartige: auf der einen Seite Reduktion, auf der anderen Verbreitung, die aber doch sinnvoll zusammen gehören. Beide setzen die Reinheit und die Wirkungskraft des Missionsgedankens insoweit zurück, als sie entfernt sind vom reinigenden Handeln.

5.

In der Stellung zur religionsgeschichtlichen Forschung geht Lipsius mit Pfleiderer zusammen. So ist auch seine Religionsphilosophie in der „Dogmatik“ von hier aus beeinflußt. Für eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise steht das Christentum grundsätzlich auf derselben Linie mit den anderen Religionen. Es kommt nur darauf an, seine relative Überlegenheit zu erweisen, die vielleicht den Missionsgedanken möglich macht. Für Lipsius liegt ähnlich, wenn auch anders wie bei Ritschel, der Sinn der Religion darin

daß sie dem Menschen Freiheit von der Welt verschafft. Da diesem Anspruch das Christentum vor allen anderen in einzigartiger Weise nachkommt, hat er den Anspruch auf universale Verbreitung. Mit Pfleiderer verbindet ihn weiterhin eine optimistische Einschätzung des Heidentums. Er möchte die „anima“ mit dem Kirchenvater als eine „naturaliter christiana“ bezeichnen. Das Christentum hat für ihn nicht die einzige, aber die vollkommene Offenbarung.[1])

Was Lipsius von Pfleiderer, vor allem aber von Ritschel unterscheidet, ist das, daß er in der Synthese zwischen Religion und Ethik (Kultur) nicht ganz mit ihnen geht und vor allem für die Mannigfaltigkeit religiösen Lebens ein offenes Auge behält. Für den Missionsgedanken hat er sich wie Pfleiderer sehr eifrig eingesetzt, z. T. auch in Flugschriften für den „Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein“, z. B.: „Unsere Aufgabe in Ostasien.“ Sein Missionsprogramm, das wir hier wiedergeben wollen, finden wir wohl am besten in der oben zitierten Schrift, S. 130. „Wir sollen den heidnischen Kulturvölkern das Evangelium bringen:

1. Nicht als Menschenweisheit, sondern als Gottesoffenbarung.
2. Nicht als einzige, aber als vollkommene Offenbarung.
3. Nicht als eine Kultur, sondern als Hilfe in sittlicher Not.
4. Nicht als Parteisache, sondern als Zeugnis von dem einigen Heiland.
5. Nicht als eine Summe erstaunlicher Lehren, sondern als eine Gottestat zu unserem Heil.

---

[1]) Z. M. R. 1887, „In welcher Form . . .“ S. 132–134.

6. Nicht als eine vergangene Geschichte, sondern als eine Gotteskraft, welche der Christ im eigenen Innern erlebt."

Die Verwandtschaft der Thesen 2, 4 und 5 mit den Gedanken Pfleiderers fällt sofort auf, die 6. zeigt deutlich, inwiefern Lipsius sich von Ritschel unterscheidet. Die Abweichung der anderen von der gemeinsamen Basis mit Pfleiderer ist nicht so groß, wie sie auf den ersten Blick aussieht. Die negative Formulierung der Thesen deutet darauf hin, daß Lipsius mit ihnen eine Kritik abwehrt, die an seiner Position bereits geübt wurde. Man darf daher aus der scharf abwehrenden Ausdrucksweise keine wesentliche Trennung von Pfleiderer herauslesen. Vielmehr wird sich der Unterschied auf den vorhin angedeuteten Vorzug von Lipsius beschränken. Sein Missionsgedanke kann aber durchaus mit dem Pfleiderers zusammengefaßt werden.

6.

Der Theologe, der in noch viel weiterem Sinne die Synthese zwischen Christentum und Wissenschaft (Hegel) erneuerte, war Biedermann. Hier ist er so weit gegangen, daß Elert seine Dogmatik als „nicht mehr christlich" bezeichnet.[1]) Es ist jedenfalls nicht leicht, diesem Urteil wirklich zu widersprechen, wenn man es auch in seiner Schärfe nicht teilen möchte. Zum Missionsgedanken hat Biedermann, soweit uns bekannt, sich nicht geäußert. Er hat ihm aber nicht fern gestanden, sonst hätte er sich mit Pfleiderer u. a. zusammen nicht an dem Aufruf zur Gründung des „Allg. Evang.-Prot. Missionsvereins" beteiligt. Hieraus nehmen wir uns das Recht, ihn auch im Missionsgedanken als Geistesverwandten von Pfleiderer und Lipsius zu bezeichnen.

---

[1]) Elert: Kampf um das Christentum, S. 116.

XI. Die Unerkennbarkeit des Missionsgedankens bei A. Ritschel.

Wir stellen Ritschel im Zusammenhang unserer Arbeit aus technischen Gründen hinter Pfleiderer usw. zurück, obwohl seine Hauptwirksamkeit vor die dieser Theologen fällt, vor allem, weil sein Missionsgedanke mit Bestimmtheit gar nicht zu erfassen ist. Über Mission hat sich Ritschel, soweit uns bekannt, außer in historischen Notizen, nicht geäußert. Das einzige Werturteil, das er zu einem historischen Bericht in der „Geschichte des Pietismus I" hinzufügte, lautet nicht so sehr zugunsten der Mission als vielmehr des Unionsgedankens.[1]) Auch zu dem evangelisch-protestantischen Missionsverein, zu dessen Gründungszeit er seine Hauptwerke verfaßte, scheint er literarisch keine Stellung genommen zu haben. Um der Bedeutung willen, die Ritschel in der Geschichte der Theologie gehabt hat, kann dies nur beklagt werden.

Unser Interesse ist gerade in bezug auf den Missionsgedanken besonders stark auf Ritschel gerichtet, weil man darauf wartet, ob er ihn bei seiner bekannten Abneigung gegen alles, was mit Pietismus zusammenhängt, mit diesem zusammen verwirft oder ihm eine getrennte Prüfung und Würdigung, eventl. Umgestaltung zuteil werden läßt. Der Konsequenz seines Systems nach wäre letzteres wohl möglich gewesen.

In seinem Ringen um die Selbständigkeit des Christentums und die Isolierung der Theologie war er mit Schleiermacher, Frank, Beck u. a. einig, wenn er selbst auch als

---

[1]) Geschichte des Pietismus I, 2. Aufl., S. 535.

Erkenntnistheoretiker sein Bestreben fast wieder illusorisch gemacht hat. Selbst die Theologie der Erweckungsbewegung kann er, was diese Tendenz betrifft, nicht ganz aus seiner Ahnenreihe streichen, obwohl er zu ihr in schärfsten Gegensatz tritt. Ihren Versuch der Verselbständigung des Christentums gegenüber der Wissenschaft teilt er, wenn er ihn auch ganz anders durchführt, aber gegen die Isolierung des Christentums von der Kultur kämpft er mit einer Schärfe, die ihn zum radikalen Gegner aller asketischen Kulturverachtung macht. Er verteidigt also, wie Rich. Rothe, ganz entschieden die Synthese zwischen Christentum und Kultur. Pfleiderer, Lipsius, Biedermann können sich da auch zu seinen Freunden zählen. Durch seine Verselbständigung der Theologie möchte er nicht eine Absonderung des Christentums aus der allgemeinen Kultur erreichen, vielmehr dadurch nur theologisch das Selbstbewußtsein des Christentums wieder stärken, damit es praktisch in der Synthese mit der Kultur eine größere Gestaltungskraft entfalten könne.

Auf den Missionsgedanken übertragen, bedeutet das: Der Missionsgedanke wird durch eine theologische Besinnung neu gestärkt und praktisch im Sinne eines R. Rothe als Kulturmission, bei der die ethische Erziehung der Völker der Hauptgesichtspunkt ist, durchgeführt. Letztere Behauptung wird auch durch seine Auffassung vom „Reiche Gottes" bestätigt. Sie steht im Mittelpunkt seiner ganzen Theologie, deshalb darf ihr eine besondere Bedeutung beigelegt werden. Wenn Ritschel zum Missionsgedanken sich geäußert hätte, dann wäre sicherlich auch die Stellung, die Staat und Recht im Reiche Gottes einnehmen, zum Ausdruck gekommen. „Die Stellung des Petrus und Paulus zum Staat (1. Petr. 2, 13—16, Röm 13, 1—7) wäre nicht möglich, wenn nicht Staat und Recht Größen von bleibendem sittlichen Werte auf dem

Standpunkte der christlichen Weltbetrachtung werden." „Recht und Staat sind überhaupt die Voraussetzungen des Gottesreiches."[1]) So macht Ritschel tatsächlich die Kulturleistung des Christentums zum Maßstab der sittlichen Bewertung.[2]) Seine Unterscheidung von Kirche und Reich Gottes beweist dasselbe. „Also Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebet ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. Reich Gottes sind die an ihn Glaubenden, sofern sie ohne Unterschied des Geschlechts, Standes, Volkes aneinander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen."[3])

Ein rein religiöses Ziel der Mission kann von dieser Auffassung natürlich nicht gewürdigt werden. Vielmehr muß die Kirche überboten werden durch das Reich Gottes, das Religiöse durch das Sittliche. Dem pietistischen und mit ihm verwandten Missionsgedanken stand sittliche Kultur im Dienste des religiösen Zieles, bei Ritschel ist es umgekehrt. Wenn wir also Ritschel überhaupt für den Missionsgedanken in Anspruch nehmen, dann können wir es nur, indem wir ihn in die Gruppe R. Rothe, A. Schweizer, Pfleiderer u. a. einreihen. Vielleicht hat er ihn aber auch als genuin pietistisch überhaupt abgelehnt. Jedenfalls kann positiv für den Missionsgedanken ein argumentum e silentio nicht in Betracht kommen.

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. Band III, S. 294/95.

[2]) Elert, Kampf um das Christentum, S. 260.

[3]) Rechtfertigung und Versöhnung, Band III, S. 266.

XII. Der Missionsgedanke des „modernen Humanitätschristentums“ bei Troeltsch.

1.

Das Zeitalter der Geschichtsforschung stand noch nicht auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung, als Pfleiderer u. a. die Bedeutung dieser Geistesrichtung für den Missionsgedanken darlegten. Auf einer weiteren Stufe fand die wissenschaftliche Lage der Zeit einen Systematiker als Apologeten und Deuter, dessen Größe es war, die in ihr schlummernden und lebendigen Probleme bis zu Ende durchdacht und auf die verschiedensten Gebiete angewandt zu haben. Es ist Troeltsch. Wir wenden ihm hier eine besondere Beachtung zu, weil er wie kein anderer mit ebenso großer Wärme des Interesses wie Schärfe des Geistes den Missionsgedanken aus der neuen Gestaltung des Geisteslebens heraus begründet und ihm neue Ziele gewiesen hat. Da die Theologie, die er vertritt, sich kaum einen besseren Apologeten hätte wählen können, haben wir die beste Gelegenheit mit dem Missionsgedanken Troeltschs zu prüfen, ob die von ihm unterstützte Theologie eine geeignete theoretische Grundlage für den Missionsgedanken sein kann.

Kattenbusch hat recht, wenn er in der Theologie der „religionsgeschichtlichen Schule“, besonders wie sie durch Troeltsch vertreten ist, ein Wiederaufleben des Schleiermacherschen Geistes sieht. „Man ist zu Schleiermacher zurückgekehrt in der ungeprüften Mitaneignung des Sprachgebrauchs, welcher in der so orthodoxen wie rationalistischen Idee wurzelt, daß es sich bei aller Religion im Hintergrunde, im

‚Wesen' und hinsichtlich der vorausgesetzten ‚Gegebenheit' (schlechthin oder doch zum Teil) um eine Realeinheit handle (reliquio naturalis, revelatio Dei naturalis)."[1]) Auch die von Kattenbusch konstatierte gemeinsame Orientierung am Universum, im Sinne einer Erfassung der Geschichte, ist bemerkenswert. Troeltsch ist aber zum Schleiermacher unseres Jahrhunderts auch deshalb geworden, weil er sich im Namen des Christentums an eine neue Generation „von Gebildeten unter seinen Verächtern" wendet. Der Anstoß am Christentum wird von ihnen nicht nur von naturwissenschaftlichen Gedanken, sondern auch von der zur Blüte gekommenen Geschichtsforschung aus genommen. Für letztere gibt es weniger einen Gegensatz zur Religion überhaupt, zum mindesten hat sie großes Interesse an der Erforschung ihrer mannigfaltigen Gestalten. Aber in ihren Grundvoraussetzungen und Methoden selbst liegt die Absage an die Möglichkeit einer Verabsolutierung eines Teils der Geschichte, wie sie der christliche Glaube vollzieht. Die Relativität und damit auch die restlose Vergleichbarkeit aller historischen Phänomene gehört zu den Voraussetzungen der historischen Forschung und setzt diese darum in einen Kampfeszustand gegen Größen, die sich ihrer Wahrheit entziehen wollen. Die Erforschung und das Bekanntwerden außerchristlicher Religionserscheinungen mit ihrem Reiz des Neuen haben aus der religiösen Geborgenheit vollends ein Gefühl der Unsicherheit und Ratlosigkeit schaffen helfen.

Troeltsch begegnet diesen Angriffen im Namen des Christentums, indem er zunächst mit ihnen die Methoden teilt, die er als wissenschaftliche anerkennt, ohne die er eine

---

[1]) Kattenbusch: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, S. 77.

Theologie sich als Wissenschaft nicht denken kann. Dadurch versucht er einen Ausgleich, eine Annäherung zwischen Wissenschaft und Religion herbeizuführen, natürlich mit dem Ziel, der Religion ihren Platz im Geistesleben zu sichern. So kann man in seiner Theologie ohne Schwierigkeit einen missionarischen Zug erkennen, der, wie wir oben andeuteten, wie bei Schleiermacher zu einem verbreiternden Handeln in seiner Theologie führt. So kommt er dazu, ein „auf historischer Bildung beruhendes und philosophisch gefärbtes Christentum" zu verkünden, das er der Einfachheit halber auch „modernes Humanitätschristentum" nennt. Dieses ist ähnlich wie bei Pfleiderer durch Reduktion und durch verbreiternde Theologie gewonnen, die sich ja recht gut zusammen denken lassen, wenn nicht gar gegenseitig fordern. Die Wirkung und Bedeutung dieser Wissenschaft liegt in der Zurückdrängung des Einflusses des Dogmas und der kirchlichen Autoritäten und in dem Geiste der Toleranz und Ausgleichung vor, mit dem die religiösen Probleme behandelt werden. Wir fühlen uns bei Troeltsch manchmal in Schleiermachers Reden versetzt und sehen bei ihm, was Schleiermacher noch mehr andeutet, in ein geschlossenes System gebracht, vielseitig begründet und befestigt. Der große Gedanke eines allgemeinen Friedensschlusses der Religionen aus gegenseitigem Verstehen und bescheidenem Erfassen der eigenen Grenzen heraus hat etwas Bestechendes und ist vom Gottesgedanken aus auch nicht unvollziehbar, der Missionsgedanke aber muß sich gegen ihn wehren.

2.

Die wissenschaftliche Lage, von der auch Troeltsch ausgeht, hat darum im Interesse des persönlichen Glaubens des Christen und auch des Missionsgedankens die große oft un-

befriedigende Debatte um die Frage nach der „Absolutheit des Christentums" notwendig werden lassen. Der Ausdruck ist insofern nicht glücklich, als bei der Auseinandersetzung immer schon die Relativität und Vergleichbarkeit mit anderen Erscheinungen des religiösen und geistigen Lebens vorausgesetzt ist. Mit der Frage nach der Absolutheit des Christentums geht meist zusammen die nach dem „Wesen der Religion", welches entweder angeblich historisch oder intuitiv festgestellt wird. Da die Zurückführung des Christentums als der schlechthin einzigartig begründeten Wahrheit auf eine besondere göttliche Kausalität dem historischen Denken nichts helfen kann, so muß es die Absolutheit des Christentums durch den Begriff des aller Religion wahrhaft Gemeinsamen und die Realisation desselben im Christentum darzulegen suchen. So betrachtet man die Religionsgeschichte als eine Einheit, innerhalb deren das Ideal religiöser Wahrheit sich stufenweise durchsetze und im Christentum zur absoluten, d. h. den Begriff völlig erschöpfenden Realisation gelangt sei. So konnte man bei der vom historischen Denken geforderten Einreihung des Christentums in die Religionsgeschichte bleiben. Die Tatsache, daß Christentum hier gleich Religion gesetzt ist, wird dadurch gemildert, daß der „Begriff" und das „Wesen" der Religion meistens aus dem Christentum selbst heraus gewonnen werden.

Die soeben angedeutete Debatte um die Begründung der Absolutheit des Christentums aus historischem Denken heraus hält Troeltsch für überflüssig und fruchtlos. „Die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich, und in der Unmöglichkeit dieser Konstruktion ist vieles begründet, was sich in der wissenschaftlichen Theologie unserer Tage matt, unsicher und schattenhaft aus-

nimmt."[1]) „Es gibt schließlich keine absolute Realisation des allgemeinen Begriffs innerhalb eines Zusammenhangs."[2]) „Eben deshalb pflegt die Konstruktion der absoluten Religion niemals lange an einer historischen Religion zu haften und wird von selbst zur Konstruktion der Zukunftsreligion."[3])

Troeltsch gebraucht im Gegensatz zu der gebräuchlichen Auffassung die Unterscheidung von naiver und reflektierter Absolutheit. Naive Absolutheit braucht jeder Gläubige, da er Wahrheit haben, wirklich Gott finden will. Er verlangt nach letzter Gotteserkenntnis, absoluter Gewißheit. Diese naive Gewißheit hat nun auch der Christ in sich selbst, im Vorgang seines religiösen Lebens. Eine reflektierte Absolutheit aber verlangt er nur dann, wenn er über die Grenzen seines eigenen Glaubens hinwegschaut und seinen eigenen Besitzstand mit den Erzeugnissen eines anderen Landes, einer anderen Gemeinschaft vergleicht. So sehr nun Troeltsch die naive Absolutheit anerkennt, nimmt er der reflektierten das Recht. Sie begibt sich auf den Boden historischer Betrachtungen, und dort ist sie für ihn unmöglich. Auf dem Boden des Vergleichens muß es dem Christentum genügen, das Tiefste und Beste zu haben, was es gibt. So wird der Christ (wenn er historisch reflektiert) im Christenglauben nicht die absolute aber die normative, die für ihn und bis jetzt normative Religion erkennen.[4])

In dem „für ihn" und „bis jetzt" liegt konsequenterweise die Ablehnung des Missionsgedankens. Auch die naive Absolutheit, so wie sie Troeltsch darstellt, kann aber den Missionsgedanken nicht begründen. Der missionarische Impuls entsteht nämlich immer erst durch eine Reflexion, durch einen

---

[1]) „Absolutheit des Christentums", S. 23. [2]) Ebenda, S. 28.
[3]) Ebenda, S. 30. [4]) Ebenda, S. 84 (von mir gesperrt).

Vergleich des eigenen Besitzstandes mit dem eines anderen. Und bei einem Vergleich kann für Troeltsch von Absolutheit nicht mehr die Rede sein. Liegt es aber nicht im Wesen jeder auch der naiven Absolutheit, andere als die als absolut erfaßten Werte ganz ungeprüft als nichtabsolut abzulehnen? Einer naiven Absolutheitsgläubigkeit genügt es schon zum Missionsimpuls zu wissen, daß in anderen Ländern Menschen leben, die denselben Glauben nicht teilen, ganz einerlei welche Religion sie nun haben könnten. Durch das Kennenlernen dieser Religion wird aber am eigenen Absolutheitsanspruch und Missionstrieb grundsätzlich nichts geändert. Die Unterscheidung Troeltschs zwischen naiver und reflektierter Absolutheit ist im Blick auf den Missionsgedanken nicht durchzuführen, auch seine „naive Absolutheit" vermag den Missionsgedanken nicht zu begründen.

Die Arbeit von S. Gengnagel: „Die Begründung der christlichen Mission" 1910, untersucht in gründlicher Weise die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Troeltsch'schen Absolutheitslehre. Wir können darum hier auf ein näheres Eingehen auf diese Fragen verzichten, zumal wir in vielem gezwungen wären, Gengnagels Gedanken zu wiederholen. Gut ist ihm der Nachweis gelungen, daß Troeltschs religionsphilosophische Begründung der Religion von ebenso ungeprüften, vielmehr letztlich unbeweisbaren Voraussetzungen ausgeht, wie eine Selbstbegründung des Christentums es tun muß. Auch Troeltschs Auffassung von Offenbarung in Religionsgeschichte und Christentum ist in folgendem Zitat treffend beurteilt: „Die Voraussetzungen des Religionsphilosophen Troeltsch von dem Sicherschließen Gottes in der Religion, von der Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte, von einer allgemeinen Offenbarung Gottes ist um nichts wissenschaftlicher als die Voraussetzungen des Dogmatikers

von der einzigartigen Offenbarung Gottes im Christentum, sowie dem absoluten Charakter und der Selbständigkeit der christlichen Religion. Beides sind Glaubensüberzeugungen, und es wird darauf ankommen, welche von beiden nach der Art, wie überhaupt Glaube an ein Ideal zustande kommt, besser begründet wird."[1])

Die von Gengnagel hier angedeutete Aufgabe kann im Zusammenhang dieser Arbeit natürlich nicht gelöst werden. Wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, zu untersuchen, wie es Troeltsch auch bei dem Verzicht auf die Absolutheit des Christentums gelingt, den Missionsgedanken zu begründen. Wir wollen es Troeltsch hoch anrechnen, daß das „daß" der Begründung keinem Zweifel unterliegt. Auch er hat es also lebhaft empfunden, daß Christentum ohne Mission nicht mehr Christentum ist. Nur über das „wie" der Begründung braucht also hier der Streit geführt zu werden. Ein weiterer Punkt wird dann zeigen, wie Troeltsch das „wie" der Praxis sich denkt.

3.

Die Begründung des Missionsanspruchs auf die Absolutheit und Alleinwahrheit des Christentums erscheint Troeltsch als eine Täuschung. So bleibt für ihn noch, wenn er theoretisch einmal begründen will, der Hinweis auf die Stellung des Christentums als der Höhepunkt in der Religionsgeschichte. In höchster Reinheit stellt sich die Gedankenwelt aller Religion in ihm dar. Selbstverständlich gelten für ihn alle Argumente, die man zur Begründung des Absolutheitsanspruchs anführte. Diese führen für ihn aber nur zu der Anerkennung einer relativen Überlegenheit. In Lob und Kritik des Christentums und der Religion stellt

[1]) Gengnagel: Begründung der christlichen Mission, S. 47/48.

er sich also ganz auf den Boden der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule". „Es ist die Anschauung, die in verschiedenen Religionsgebilden prinzipiell gleichartige religiöse Kräfte und Offenbarungen erkennt und sie nur nach Tiefe, Kraft und Wirkungsweite unterscheidet, die im Christentum die prinzipielle Herausbildung der religiösen Persönlichkeit und damit den Höhepunkt des religiösen Lebens erkennt, von dem aus in allerhand Kämpfen und Verschmelzungen der herrschenden Religionen doch die christliche Grundidee zur leitenden Kraft bestimmt ist. Den einzelnen Religionen erscheinen die Unterschiede als absolute Gegensätze, für die historisch-kritische Erkenntnis und die religionsphilosophische Theorie als Stufenordnung und zum Übergang ineinander fähigen, fließende Gegensätze, was ja nirgends (auch beim Christentum selbst nicht) die tiefste Korruption ausschließt."[1]) Für Troeltsch kann also das alte, wichtige, wenn auch nicht alleinige Missionsmotiv nicht in Frage kommen, das durch eine Einschätzung des Heidentums als verlorenes Menschentum erzeugt wird. „Jene Völker sind ja nicht verdammt um ihrer Nichtchristlichkeit willen, so daß sie um deswillen von der Hölle gerettet werden müssen. Solche Völker kann man bei ihrem relativen religiösen Besitze lassen, solange die Mission bei ihnen unmöglich oder durch Reizungen sogar schädlich ist."[2]) Daß der Missionsgedanke durch diese optimistische Einschätzung des Heidentums an ursprünglicher Kraft verliert, die er in den meisten schlichten Missionskreisen hat, gibt Troeltsch selbst Warneck gegenüber zu.[3]) Demgegenüber

---

[1]) Z. M. R. 1907, Missionsmotiv der religionsgeschichtlichen Schule, S. 161,

[2]) Z. M. R., siehe oben, S. 163.

[3]) Vergl. Z. M. R. 1907, S. 130, 161, 162.

macht Troeltsch aber mit Recht geltend, daß wohl die absolute (altgläubige) Überzeugung die stärkere Motivkraft hat, daß aber die Stärke der psychologischen Energie nichts für die Wahrheit einer Sache beweist, sondern nur für die psychologische Kraft der Motive.

Es ist für die Wandlung des Missionsgedankens im Laufe des 19. Jahrhunderts auch nicht ohne Bedeutung, daß Schlatter in seiner „Christlichen Ethik“ mit Troeltsch zusammen im wesentlichen die Auffassung ablehnt, daß der Gedanke an die Verdammnis, die den Heiden drohe, ein geeignetes, regierendes Motiv für die Missionsarbeit sein könne. Ein weiteres Zeichen dafür, wie die theologische Arbeit auch auf die altgläubige Missionsauffassung eingewirkt hat, gibt folgendes Zitat aus Warneck, das wir in diesem Zusammenhang einmal bringen müssen. „Auch uns ist das fremde religiöse Leben, wirkliches religiöses Leben. Wir anerkennen, daß jedem Volke seine Religion heiliges Land ist, und suchen liebevoll die Funken des Lichtes und der Wahrheit, die bruchstückartig und verhüllt in den nichtchristlichen Religionen sich finden; auch wir reden individualisierender Religionsbehandlung das Wort und betrachten weder das Heidentum als eine gleichartig verfinsterte Masse, noch stellen wir die Notwendigkeit einer Wandlung der Missionsmethode in Abrede je nach dem verschiedenen Zustand der Missionsobjekte. Wir erblicken in dem ‚guten Kern‘ der religiösen Anschauung der nichtchristlichen Völker erwünschte Anknüpfungen für die evangelische Heilsbotschaft, aber nicht einen durch ‚Befruchtung und Entwicklung‘ zu schaffenden Ersatz derselben. Wir wandeln die Stimme gegenüber den verschiedenartigen Gestaltungen des Heidentums aber nach der verschiedenen Kulturhöhe ge-

stalten wir die Grundauffassung der Mission nicht um."[1])

Wir haben dies Zitat gebracht, um zu zeigen, daß der tiefste Gegensatz zwischen der „alten" und der „neuen" Missionsbegründung keinesfalls in einer ganz und gar verschiedenen Einschätzung des Heidentums liegt. Hier hat sich die Erkenntnis vielmehr gewandelt und auch Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung werden auf der „altgläubigen" Seite anerkannt. Die Forderung Herders einer Mission mit sanfter Hand ist zum Allgemeingut der deutschen evangelischen Mission geworden, wenigstens bei ihren Führern. Die eigentliche Differenz ist von Warneck in dem letzten Satz angedeutet worden. Bei Troeltsch hat sich in der Tat die Grundauffassung gewandelt, sein Blick ist überhaupt nicht so sehr auf das Christentum und auf seinen Anspruch, in der Welt zu wachsender Geltung zu gelangen, gerichtet, vielmehr auf den Zustand der Religionen, der ein Eingreifen erheischt oder verbietet. Möglich ist dies aber nur auf Grund einer viel weitergehenden Würdigung der außerchristlichen Religionen, als sie z. B. Warneck möglich sein würde. Eine so optimistische Beurteilung weist sogar oft den Missionseifer zurück und fordert ein Gewährenlassen fremder Religionen. In dem folgenden Satz, den man als das Missionsprogramm Troeltschs bezeichnen kann, kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck: „Dieses Gewährenlassen fremder Religionen, sofern sie nicht durch die eigene Entwicklung oder durch zunächst äußere zivilisatorische Berührung das Christentum herbeirufen, das Eingreifen bloß in Fällen entgegenkommender Entwicklungen und Nötigungen, das Anknüpfen an die hier überall bereits vorliegenden

[1]) Allg. Missionszeitschrift (A. M. Z.) 1907, S. 56.

religiösen Kräfte, die Freigabe neuer nationaler Entwicklungen ist der Charakter der Missionen der modernen Welt."[1])

Eine unbedingte Missionsenthaltung möchte Troeltsch denjenigen Völkern gegenüber beanspruchen, die eine „hochstehende Religion bereits besitzen und gerade in der Kraft dieser Religion gegenüber der christlichen Welt eine ununterbrochene und doch unerschöpfte eigene Entwicklung haben: Mohammedanismus, Judentum und Brahmanismus.

Dieser Forderung liegt die optimistische Voraussetzung zugrunde, daß jede Religion naturaliter christiana sei, d. h., daß es nur ihrer reinigenden, läuternden, konsequenten Weiterbildung bedürfe, um sie zu einer christlichen Gedankenwelt kommen zu lassen. Selbst der Gedanke der Einigung der Menschheit im Christentum, der zum christlichen Missionsgedanken wesentlich hinzugehört, ist ihm sehr problematisch.[2]) Das Christentum tritt ja selbst stets in neue Entwicklungsperioden ein, wie gerade seine letzte Phase des sogenannten „Humanitätschristentums" zeigt. So wird weniger die Eroberung der Welt für das Christentum als vielmehr der geistige Ausgleich der Kulturmenschheit und die gegenseitige religiöse und philosophisch-wissenschaftliche Befruchtung die Aufgabe der Zukunft sein. „Auch wäre denkbar, daß der Islam in seinen Kulturzentren eine ähnliche Entwicklung erlebt, wie das christliche Europa, eine wissenschaftliche und philosophische Befruchtung, die ihm bei der Gemeinschaft der theistischen Grundlagen mit uns in innerliche Berührung bringen könnte."[3])

---

[1]) Christliche Welt 1906, S. 59.

[2]) Vergl. Z. M. R. 1907, S. 165/66.

[3]) Troeltsch: Gesammelte Schriften II, S. 801.

Durch Troeltsch ist das Christentum auf „religiöse Grundwahrheiten“ einerseits reduziert, anderseits verbreitert worden, darum erleidet der Missionsgedanke durch ihn ganz erhebliche Einschränkungen und macht einer gegenseitigen Verständigung und Anerkennung der gemeinsamen religiösen Entwicklung Platz.

So ist Troeltschs Begründung der Mission bis jetzt immer noch negativ geblieben. Mit seinen Zugeständnissen könnte eine missionsfeindliche Position schon ziemlich zufrieden sein. Nun hat aber doch Troeltsch gerade den Versuch gemacht, der Mission in der modernen Welt einen Platz zu sichern, er tut es, indem er ihr eine neue Begründung gibt. Seine Missionsmotive, von denen wir drei glauben deutlich feststellen zu können, gilt es jetzt positiv darzustellen.

Eins davon ist alt, wenn auch seither vielleicht nicht bewußt als Motiv gewertet, sondern nur apologetisch herangezogen. Es ist die Mission um der Selbsterhaltung willen. „Der Kampf und die Ausbreitung sind zu unserer eigenen Entwicklung und Fortentwicklung nötig. Was nicht mehr wächst, stirbt ab.“[1]) Es fragt sich nur, ob dieses Motiv den Wert eines biologischen übertrifft.

Das zweite, jedenfalls ganz neue Motiv, ist in dem Zitat schon angedeutet. Die Mission trägt bei zu dem geistigen und religiösen Austausch der Völker. Der Kampf mit anderen Weltanschauungen bringt notwendig eine Reinigung, Erhebung der eigenen, ein Erfassen des Wesentlichen, und eine Selbstbereicherung durch den Gegner mit sich. Diese zweite Missionsbegründung hat Troeltsch den Vorwurf eingebracht, daß er eine synkretistische Zukunftsreligion im

---

[1]) Christliche Welt 1906, S. 27.

Auge habe. Ist dieser Angriff an sich durchaus berechtigt und begründet, so trifft er Troeltsch doch nicht ganz. Troeltsch glaubte wohl an eine Weiterbildung des Christentums, die vermutlich auch zu einer gegenseitigen Annäherung der Religionen führt. Aber er selbst als Christ ist weit davon entfernt, eine Mischungsreligion zu befürworten, sondern das ist sein Glaube, daß es sich bei dieser Weiterentwicklung auch der anderen Religionen um eine immer tiefere und reinere Herausgestaltung der christlichen Grundideen handeln wird, die als Wahrheiten ihren Wert und Charakter nie verlieren können. Es ist aber leicht verständlich, daß diese Begründung in Missionskreisen nicht viel Gegenliebe finden konnte.

Ein ebenfalls neues Motiv ist die Idee der Menschheitsgemeinschaft. Neu allerdings nur in der Art, wie sie aufgefaßt ist. Denn die Idee der christlichen Menschheitsgemeinschaft ist ein unveräußerlicher Bestandteil der christlichen Religion, in ihrem Wesen als universale Religion begründet und stets ob mehr eschatologisch oder evolutionistisch aufgefaßt ein lebendiger Ansporn zur Mission gewesen. Für Troeltsch besteht aber die Idee einer gewissen geistigen und religiösen Einheit der Menschheit nicht in der christlichen Glaubenseinheit, diese erscheint ihm nicht erreichbar, er erwartet statt ihrer mehr eine kulturelle Einheit der Menschheit, d. h. vor allem einen Ausgleich der politischen, wissenschaftlichen, religiösen, sozialen und in der Rasse begründeten Gegensätze. Zum Ausgleich dieser Gegensätze, die die Menschen zu zerfleischen drohen, hat das Christentum als die ethische Menschheitsreligion die vornehmste Aufgabe und stärkste Kraft. Darum kann es neben den anderen Mitteln nicht entbehrt werden. „Nur die ethische Menschheitsreligion kann die Rassenunterschiede überwinden und nur, wenn nicht bloß Technik, sondern auch unsere große Dichtung, Kunst und

Musik, unser Zusammenhang mit Antike und Christentum sich dorthin verbreitet, kann an eine Aufrechterhaltung der Kulturmenschheit gedacht werden. Dazu aber ist Mission unentbehrlich."[1])

Diesen drei Begründungen liegt als letzte Wurzel natürlich auch für Troeltsch zugrunde das religiöse Motiv. Nur für den, der „irgendwie den Glauben an Jesus bekennt," ist die Missionspflicht klar und deutlich. „Für andere ist eine religiöse Propaganda selbstverständlich ausgeschlossen, und sie aus Gründen des Handels und der Machtpolitik empfehlen, hieße das eigentliche Wesen der Mission vergiften."[2]) Sehr deutlich spricht Troeltsch den Wunsch aus, daß die Mission politisch völlig uninteressiert sein solle.[3]) Hat er sich vor der hier drohenden Korruption des Missionsgedankens gehütet, so hat er ihn doch so weit verbreitert, daß aus dem religiösen Motiv ein geistiges wird, weil ja seine Theologie Christentum, Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kultur zusammen zu amalgamieren sucht. Die Begründung des Missionsgedankens ist von hier her beeinflußt, erst recht aber die Theorie der Durchführung.

4.

Es liegt in der Natur der Sache, daß man das Motiv aus dem Ziel gewinnen kann, darum können wir das Ziel seines Missionsgedankens auch aus der Begründung ableiten, wenigstens daran anknüpfen. Wenn das Heidentum sich nicht in dem Zustand der Verlorenheit befindet, dann wird man die Missionspraxis nicht so sehr auf Bekehrung der ein-

---

[1]) Christliche Welt 1906, S. 28.

[2]) Ebenda 1906, S. 26. In Anmerkung sei bemerkt, daß Troeltsch zwischen Mission und Propaganda wertend keinen Unterschied macht.

[3]) Christliche Welt 1906, S. 57.

zelnen, als vielmehr langsame Beeinflussung des Volksganzen, nicht so sehr auf Rettung, sondern mehr auf Erhebung einstellen. (Bousset meint, daß es sich hier nur um Fragen der Praxis handele.[1]) Sie gehen aber auf letzte Voraussetzungen zurück, die nicht dahinter versteckt werden dürfen.) Die Mission, wie sie Troeltsch auffaßt, „arbeitet nicht mit einem kahlen Begriff des Heidentums als einer gleichartig verfinsterten Masse, sondern mit der religionsgeschichtlichen Anschauung von der verschiedenartigen Höhe und Reinheit religiöser Bildungen, von denen unter Umständen auch sie lernen kann, und wo sie überall den guten Kern sucht, um ihn zu befruchten und zu entwickeln, rauhe Schalen zu durchbrechen und Entartungen und Verwilderungen abzuschneiden".[2]) Troeltsch kann mit diesen Sätzen voll und ganz mit Pfleiderer in Vergleich gestellt werden. Es ist die Auffassung der Mission, deren wachsende Bedeutung wir in der Geschichte der systematischen Theologie verfolgen konnten, die den Missionsgedanken des Pietismus verändert und auch verbreitert hat.

Das große Ziel der Menschheitsgemeinschaft gab Troeltsch die Möglichkeit der dritten Begründung. Weit davon entfernt, einer technischen Kultur zuzugestehen, daß sie die Möglichkeit dieses Ideals schaffen könne, weiß Troeltsch mit großem Nachdruck immer wieder darauf hinzuweisen, welch große Bedeutung gerade die Religion im Leben der Völker hat. Und wie er eine innere Entwicklung der abendländischen Kultur immer von einer Erneuerung der religiösen Kräfte abhängig gemacht hat, so bleibt auch für ihn stets die Menschheitsidee und Menschheitszukunft an die Einheit in den höchsten religiösen Ideen und Kräften gebunden. Da-

---

[1]) Vergl. Z. M. R. 1907, S. 361. [2]) Christliche Welt 1906, S. 57.

rum hat auch die Mission Anteil zu nehmen an der „Bildung des neuen geistigen Lebens, das der elementaren Grundkräfte der Religion nicht entbehren kann“.[1])

Nur wenn sie sich ihrer eigenartigen Struktur bewußt ist, wird die religiöse Vorstellungswelt einen weitgehenden Einfluß ausüben. In Dogma und Lehre, religionsgeschichtlichem Werden und Wachsen sieht Troeltsch nur: „Die Vorstellungsverkörperung praktischer Gesamtlebensrichtung.“[2]) Dieser hier schon angedeutete Gedanke hat später gewissermaßen das Thema seiner Soziallehren gegeben. Wir dürfen deshalb seine Tragweite auch hier nicht unterschätzen. Es kommt also auch für die Mission darauf an, mehr die soziologische und ethische Struktur des Lebens zu erfassen, als Dogma und Lehre zu pflegen, die nach seiner, man kann sagen, damals erstaunlichen Theorie erst Erzeugnisse der ersteren sind. Der Inhalt der christlichen Verkündigung ist darum auch nach seiner Ansicht möglichst zu vereinfachen und praktisch ethisch zu fassen. Die rein dogmatischen und mythischen Elemente sind zurückzustellen.[3]) „Denn Religion ist ja nie bloß eine Glaubenslehre, sondern ein von ihr gedecktes und verkörpertes praktisches Ganzes des Lebens und Handelns, das allein den wirklichen Wert hat.[4]) Eine wertvolle Mission wird auf das Praktische und Ganze gerichtet sein und wird eben deshalb nicht bloß als Glaubensbekehrung, sondern als innerlich an die gegebene Religion anknüpfende Erziehung verfahren. Wir werden die Missionsgemeinschaften in dem Maße bevorzugen, als sie nicht bloß rettend und bekehrend die Zustimmung zu dem aus Verdammnis und Hölle erlösenden Glauben bewirken, sondern als sie den

---

[1]) Christliche Welt 1906, S. 9. [2]) Z. M. R. 1907, S. 135.

[3]) Christliche Welt 1906, S. 56. [4]) Von mir gesperrt.

Glauben als Emporhebung und Umwandlung des ganzen Lebensstandes, verbunden mit Arbeits- und Kulturerziehung und abzielend auf selbständige Heidenkirchen, bringen."[1]) Es ist bei Troeltsch nicht mehr möglich, von einem rein religiösen Missionsmotiv zu reden. Zur Verteidigung des Christentums wird von ihm ja auch nicht so sehr der religiöse als vielmehr der sittliche Maßstab herangezogen. Die Synthese zwischen Religion und Sittlichkeit ist so vollzogen, daß die Sittlichkeit, die in irgendeinem Sinne auch mit Kultur identisch ist, das Übergewicht erhält. Religion, soweit sie wenigstens religiöse Vorstellung ist, ist zum Appendix der Sittlichkeit geworden. Daraus könnte an sich eine Kräftigung des Missionsgedankens entstehen, insofern sein Ziel praktischer und allgemeiner wird. Mit der Loslösung der Sittlichkeit von der Religion oder gar der Nachstellung der Religion hinter der Sittlichkeit geht aber die im Absoluten liegende Begründung derselben verloren. Mit einem völlig relativierten Sittlichkeitsbegriff aber in den Kampf zu gehen, wäre ein widersinniges Unterfangen von der Mission, sie brächte einen Streit um Dinge, um die zu kämpfen es sich nicht lohnt, es sei denn, daß man sich dem Eudämonismus verschreibt; Troeltsch ist nicht ganz frei von dieser Gefahr, denn wenn er beklagt, daß „ungeheure Kräfte vergeudet werden für winzige Ergebnisse und für Ergebnisse, die weder jenen Völkern noch den einzelnen Geretteten etwas Erhebliches zu nützen pflegen,"[2]) dann ist Religion rein als „Lebensmittel" gefaßt. Die missionarische Praxis hat mit ihren großen Opfern auch für unscheinbare Erfolge eine lebendige Beziehung zu Gott und eine Tiefe religiösen und sittlichen Lebens gezeigt, wie sie durch die Synthese zwischen Religion

[1]) Z. M. R. 1907, S. 136. [2]) Christliche Welt 1906, S. 58.

und Sittlichkeit oder die Überordnung der Sittlichkeit nicht erreicht werden kann.

Die enge Verbindung von Religion, Sittlichkeit und Kultur hatte bei R. Rothe zu einer Vergewaltigung der völkischen und kulturellen Eigenart des Missionsobjektes geführt, da die Forderung der Synthese nur für das Missionssubjekt aufgestellt wurde. Von dieser Gefahr ist Troeltsch frei geblieben. Für ihn bleibt Mission immer Dienst. Darum weiß gerade er von seinem Standpunkte aus die nationale Eigenart der Völker zu schätzen, denen die Mission das Christentum bringen möchte. Unter allen Umständen erstrebt er nur ein bodenständiges Christentum, nationale „selbständige Heidenkirchen". Eine gegenseitige Beeinflussung der kulturellen Entwicklung geschieht allerdings durch die Weltlage von selbst und ohne jeden religiösen Zwang. Warneck hat sich hier mit Troeltsch einverstanden erklärt, doch mit der Einschränkung, daß er dem Einfluß der nationalen Kultur nicht das Recht einer wesentlichen Umwandlung des Christentums geben möchte, vor der Troeltsch nicht so stark zurückschreckt.[1])

5.

Troeltsch hat wie wenige, einen klaren Blick für die Bedingtheit religiösen Lebens und religiöser Vorstellung in geographischer, nationaler und sozialer Umgebung. Er, der die religiösen Vorstellungen aus einem „praktischen Ganzen des Lebens und Handelns" erklären möchte, ist nur noch einen Schritt von Spengler entfernt, der in der Religion ein Produkt des betreffenden Kulturkreises sieht. Wenn wir uns das vergegenwärtigen, werden wir die Gefahr deutlicher erkennen, die dem Missionsgedanken droht. Für Spengler

---

[1]) Vergl. A. M. Z. 1907, S. 110.

ist konsequenterweise Mission einfach unmöglich, weil Produkte der einen Kultur in der anderen nie heimisch werden können. Auch von dieser Seite her kommt der Missionsgedanke zu einer Kritik des Troeltsch'schen „Humanitätschristentums". Troeltsch wird sich dessen bewußt sein, daß es ein rein europäisches Erzeugnis ist, insofern es sich um eine Ideenwelt handelt, die sich aus christlich-religiösen und philosophisch-wissenschaftlichen Komponenten zusammensetzt. Als Ideenwelt ist es eben Erzeugnis seiner Kultur. Im Sinne Spenglers wird Troeltsch also mit seiner Verbreitung des Humanitätschristentums nicht viel Erfolg haben. Aber trifft nicht dieses Schicksal das Christentum überhaupt? In seiner protestantischen Fassung jedenfalls nicht. Evangelische Theologie weiß zu unterscheiden zwischen der in seiner Bodenständigkeit gegebenen Form und Ausprägung des Christentums und seinem letzten Grund. Dieser letzte Grund aber darf, wenn das Christentum, so Spengler recht hat, trotzdem noch Mission treiben will, nicht in irgendeinem Schatz von Ideen, Gedanken und Vorstellungen beruhen, sondern allein in etwas Geschichtlichem. Die geschichtliche Tatsache rein an sich hat internationale Bedeutung. Hat das Christentum seinen Grund in einer solchen, so kann ihm nie das Recht zur Mission genommen werden, denn es wird in der Ausgestaltung der Ideenwelt der betreffenden Kultur ihr Eigenrecht einräumen können.

So wird selbst von dieser Seite aus die Frage nach der Christologie lebendig, das Problem „Glaube und Geschichte" zu einem Hauptproblem der Mission. Darum scheint uns auch bei Troeltsch nicht so sehr die erkenntnistheoretische Begründung seiner Theologie selbst als vielmehr eine Auswirkung derselben für den Missionsgedanken unmittelbar aktuell, seine Stellung zu dem Problem „Glaube

und Geschichte". Für ihn ist Christus im Sinne eines christologischen Rationalismus nur Introduktionspunkt einer oder mehrerer Ideen und für die praktische Frömmigkeit als „Kultsymbol" nicht zu entbehren. Im Christentum handelt es sich für ihn um „Kräfte und Ideen". Gilt es einmal dieselben in ihrer kulturellen Bedingtheit zu erfassen, wozu er ja selbst neigt, dann bleibt ihm nicht die fest gepanzerte Burg, auf die sich z. B. Warneck in diesem Streit zurückziehen kann, die geschichtlichen Tatsachen, auf die sich das Christentum auch in seiner „Ideenwelt" gründet, die eine ältere Theologie „Heilsgeschichte" nannte. Nur wenn in der Geschichte eine derartige Tat, ein Handeln Gottes erfolgte, kann dem Christentum nie, auch von Spengler nicht, das Recht der Mission abgesprochen werden. Gehört dies aber zum unveräußerlichen Bestandteil und zur Lebensvoraussetzung des Christentums, dann ist sie durch Troeltsch erheblich verkürzt und zu einer rationalistischen „Ideenreligion" verbreitert worden. Der Missionsgedanke wird jedenfalls hier eine ernste Selbstbesinnung fordern müssen.

Damit hängt auch zusammen, daß Warnecks Kritik so wenig ein Recht des Glaubens zur Missionstat aus seinem Inhalt heraus abgeleitet sieht. „Troeltsch kennt eine Missionspflicht, nur ist seine Motivierung dieser Pflicht durch den „Irgendwie-Glauben" an Jesus und durch den Zeugen- und Ausbreitungstrieb, der dem Glauben innewohnen müsse, zu unbestimmt, matt und formal. Zunächst muß der Glaube durch seinen Inhalt seine Berechtigung und Kraft zur Mission nachweisen. In dem fehlenden inhaltlichen Nachweis liegt die Hauptschwäche Troeltschs."[1]) Es ist naturbedingt, daß ein verbreitertes Christentum, wie es Troeltsch ver-

[1]) A. M. Z. 1907, S. 49.

kündet, sich nicht mehr gut kurz inhaltlich definieren läßt. Darum wird Warnecks Kritik sich auf das Ganze der Troeltsch'schen Theologie ausdehnen müssen.

Was hat nun Troeltschs neue Erfassung des Missionsgedankens der „altgläubigen“ Mission gegenüber zu bedeuten? Es lag nicht in seiner Absicht, die alte Mission zu verbessern oder sie zu bekämpfen, sondern er verstand sie ganz aus ihren Voraussetzungen heraus und ließ sie als solche gelten. Der Streit wird also in erster Linie um die Voraussetzungen geführt werden müssen. Daß diese für den Missionsgedanken durch Troeltsch nicht günstiger geworden sind, hatten wir schon wiederholt Gelegenheit zu zeigen. Troeltsch wird das selbst kaum bestreiten. Er möchte ja nur nachweisen, daß der Missionsgedanke in einem modernen Weltbild denkbar und auch für ein freigesinntes Christentum notwendig ist. Allein für diese Tatsachen wird ihm die „altgläubige Mission“ schon dankbar sein müssen. Seine Missionsbegründung entbehrte z. T. ihre Verwurzelung im Christentum selbst, da sie ein Ziel voraussetzt, das durch außerchristliche Gedankengänge konstruiert ist. Sie entbehrt darum der Überzeugungskraft, besonders für den einfachen Menschen. Zum Glück ist sie nicht die einzig mögliche. Auch gegen seine Synthese zwischen Kultur und Religion wird sich jede echte Mission, die religiöse Ziele verfolgt, wehren. Trotzdem aber kann sie durch Troeltsch eine wesentliche Bereicherung erfahren; gerade durch die Forderungen, die er der Missionspraxis stellt. Sein weitblickendes Auge hat klar die mannigfaltigen Zusammenhänge erfaßt, durch die das religiöse Leben mit dem übrigen gesamten Lebensinhalt verbunden ist. Die Mission wird also auch von ihm im wachsenden Maße zu lernen haben, wie durch kulturelle Arbeit das religiöse Leben durch Beeinflussung der Gesamtheit auch

der einzelne gefördert werden kann. Eine Mission, die sich den Segen theologischer Arbeit zunutze macht, wird nie an diesen Dingen gleichgültig vorbeisehen, sondern sie mindestens als Mittel zum Zweck in ihren Arbeitsplan mit hineinbeziehen. Die deutsche Mission hat dies weithin getan. Sie wird, wenn sie auch Troeltschs Voraussetzungen nicht alle teilen kann, die ja auch sich wandeln, zumal sie nicht allein in christlicher Denkweise wurzeln, doch seinen Weitblick und seine Offenheit für alle Fragen des religiösen Lebens sich stets zum Vorbild nehmen können.

XIII. Der Missionsgedanke als Fundament einer Theologie bei Kähler.

1.

Seither hatten wir Gelegenheit, den Platz des Missionsgedankens innerhalb verschiedener theologischen Systeme aufzuzeigen und seine Eigenart zu bestimmen. Jetzt treffen wir auf eine ganz andere Stellung desselben innerhalb einer Theologie; er ist zum bestimmenden Faktor derselben geworden. Schon dieser Umstand rechtfertigt es, daß wir bei Kähler den Höhepunkt der Missionstheorie des 19. Jahrhunderts suchen. Daß er aber den Missionsgedanken in seiner ganzen Reinheit wieder hergestellt, in seiner ganzen Weite neu gezeigt und vor allem aufs wirksamste begründet hat, läßt sein Verdienst allem Zweifel enthoben sein.

Es gibt wohl keine systematische Theologie, bei der dem Missionsgedanken, ausgesprochen oder unausgesprochen, so viel Einfluß zuerkannt wurde wie bei der Kählers. So kann man bei ihm von einer lebendigen Wechselbeziehung zwischen dem Missionsgedanken und seiner Theologie reden. Der Missionsgedanke läßt seine Theologie zu einer solchen des reinigenden Handelns werden. Dieses wieder bewirkt, daß der Missionsgedanke in immer größerer Klarheit und Stärke aus ihr hervorgeht. Kähler ist auch der erste, der die Stellung der Mission innerhalb der systematischen Theologie bewußt gerechtfertigt und ihr dort einen angemessenen Platz verschafft hat. (Wir könnten dies Verdienst höchstens noch J. P. Lange zuerkennen.) Die Mission gehört ihm eben

zum Wesen und nicht nur zur geschichtlichen Erweisung des Christentums. Wir brauchen den Prozeß, der sich durch die angedeutete Wechselwirkung zwischen Mission und Theologie vollzog, nicht zu beschreiben. Es kommt hier nur auf das Endergebnis an. Die Verkündigung des Christentums wurde zurückgeführt auf seine letzte Wurzel, das Evangelium, das als Wort Gottes an sich außerhalb aller menschlichen Zusammenhänge steht und so, weil es übergeschichtlich ist, eine Verbreitung desselben ermöglicht, die im Bewußtsein göttlichen Auftrags geschieht und an keine Grenze gebunden ist. Zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem, menschlich Eigenem und Göttlichem, Glauben und Evangelium hat er eine klare Scheidung vollzogen, die dann auch in der Missionstheorie zwischen Propaganda und Mission durchgeführt wird.

Kähler macht trotz seiner Bibelgläubigkeit den Eindruck eines modernen Theologen. Er ist sich der Probleme, die einen Troeltsch bewegen, bewußt, erscheint an vielen Stellen sogar konsequenter als derselbe. So sieht er, auf dem Boden des „Historismus“ den Missionsgedanken zu halten, daß es ein unglücklicher Versuch ist, weil er nicht frei ist von der Anmaßung, die darin liegt, Menschliches durch Menschliches zu bekämpfen. Man hat fast den Eindruck, als habe Kähler eine Kulturphilosophie im Sinne Spenglers vorausgesehen. Jedenfalls ist er ihr im Namen des Christentums im voraus schon siegreich entgegengetreten. In der klaren Erkenntnis der wissenschaftlichen Problemstellung ist die Entscheidungsfrage des Christentums, ob es über alle geschichtlichen Zufälle hinaus an etwas Übergeschichtlichem festhalten dürfe, das im wahren Sinne des Wortes „Wort Gottes“ ist, und ob es gelingt, dasselbe durch reinigenes Handeln noch klar und deutlich herauszustellen.

Die Aufgabe der Theologie kann ihm also nie darin bestehen, die Synthese zwischen Christentum und Kultur zu suchen, das Gegenteil hat sie zu tun, die Theologie, die als Wissenschaft allerdings in einer unaufhörlichen Wechselwirkung mit der Kultur lebt, vermag das Selbstbewußtsein des Christentums, für das sie verantwortlich ist, nur in der Auseinandersetzung mit der Kultur zu behaupten. Weder die christianisierte Kultur noch das naturalisierte Kirchentum kann ihm der reine Ausdruck des ursprünglichen Christentums oder der „Kirche in den Kirchen" sein. Der Dualismus muß vielmehr deutlich herausgestellt werden. Wenn nämlich der Unterschied erlischt, geht das Selbstbewußtsein verloren.[1]) Kähler übersieht nun die praktische Bedeutung von Kultur und Kirchentum nicht, darum müssen wir unsere These erweitern im Sinne der Darstellung, die im weiteren noch folgen wird: Kähler sieht die Aufgabe der Theologie also nicht in der Synthese, sondern in der Behauptung und Begründung des Dualismus innerhalb der praktischen Synthese.

Eine Theologie, die die einzig lebendigen und treibenden Kräfte in dieser praktischen Synthese, wie wir sie einmal nennen wollen, nicht mehr erkennen kann und im Sinne eines „unbewußten Christentums" von R. Rothe den wesentlichen Ertrag christlicher Geschichte auf den Gebieten von Bildung und Sittlichkeit sieht, wird dem Christentum selbst nicht mehr gerecht, erst recht nicht dem Missionsgedanken. Auch durch vergleichende Beurteilung der vorhandenen Religionen auf der Linie der Immanenz wird man weder das Wesen des Christentums recht erfassen, noch den Missionsgedanken wirksam begründen können. Hier fehlt es an dem

[1]) Vergl. Dogmatische Zeitfragen II, S. 418—420.

rechten Maßstab. Soll aber ein formaler Begriff der Religion dazu dienen, dann wird sich bald herausstellen, daß vor einem solchen keine wirkliche Wertvergleichung zustande kommt. Ein solcher Begriff muß gleichmäßig anwendbar sein, das macht ihn aber von vornherein zum Messen ungeeignet. So werden ja auch praktisch immer wieder Wertmaßstäbe von außen herangetragen, seien es nun religiöse oder sittliche, niemals aber sind sie voraussetzungslos gewonnen. Der Entwicklungsgedanke, dem im Grunde alles Wirkliche ebenso berechtigt zu sein scheint, als wert, daß es zugrunde gehe, wird ebenfalls niemals mit dem Missionsgedanken Bruderschaft schließen können. Selbst Troeltschs erstes Missionsmotiv, das der Selbsterhaltung, wird von Kähler noch abgelehnt. „Daß wir das uns selbst schuldig seien, das hat zwar seinen sehr tiefen Sinn, allein lediglich dann, falls wir zureichenden Grund haben, uns auch nach dieser Seite hin als Maßstab aller Menschen anzusehen. Diese angeblichen Beweggründe für die Durchführung der christlichen Mission sind nichts anderes als die notwendigen Äußerungen eines selbstgewissen Menschentums, das seinen Ort in der Geschichte behauptet.“[1])

Die Kritik einer Missionsmethode, wie wir sie bei Pfleiderer und Troeltsch fanden, knüpft Kähler an eine Untersuchung über den Begriff der Erlösung an. Erlösung ist im biblischen Sinne nie Befreiung vom Druck alles Zweckwidrigen, vom Widerstand des Objekts und Erhebung des irdischen Daseins auf eine neue Stufe. Sofern dieser Fassung auch Schleiermachers Lehre von der neuen Schöpfung als eine in der ersten angelegten zweiten Stufe, ebenso seine Auffassung des Bösen als der notwendigen, aber sachwidrigen

[1]) Dogmatische Zeitfragen, S. 357.

Auffassung des sittlichen „Nochnicht“ entspricht, ist sie abzulehnen.[1]) Dem Neuen Testament aber ist Erlösung durchweg Wechselbegriff für Errettung. In der Missionsarbeit handelt es sich darum nicht um Erhebung, sondern, wie bei dem Evangelium überhaupt, um Errettung. Anknüpfungspunkte für die Einwirkung und Grundlagen für den Aufbau sind zwei ganz verschiedene Dinge, die letzteren sind aus den eben gekennzeichneten Gedankengängen heraus vollständig abzulehnen. Es handelt sich überhaupt nicht so sehr um Erlösung, zunächst vielmehr um Versöhnung. Paulus, der erste Heidenmissionar, hat in diesem Begriff der Versöhnung seinen Gemeinden für die Religionsvergleichung den entscheidenden Gesichtspunkt an die Hand gegeben. „Darum bleibt es auch trotz des ‚Neuen Adam‘ bei dem Gegensatz im religiösen Leben zwischen unerläßlicher Errettung aus der Gottlosigkeit und zwischen vermeintlicher Erhebung zu menschenwürdigerer Religiosität.“[2]) Es fällt sofort auf, daß Kähler, indem er auf das Sünderbewußtsein und das Verschuldetsein vor dem heiligen Gott zurückgeht, wieder ganz den Geist „der ersten Missionszeugen“ verrät, deren Missionsgedanke von dem so gefaßten religiösen Leben mächtig entfacht worden war. *In Kähler, so kann man sagen, schließt sich gleichsam wieder der Ring einer Geschichte der Theologie, kommt wieder zu der gleichen Grundlage der Theologie und zu der gleichen Lebendigkeit des Missionsgedankens, nur bereichert um den Ertrag der Entwicklung.* Die Grundlage des pietistischen Missionsgedankens ist wieder aufgenommen, und sofern diese auch der Kern des Neuen Testamentes und der lutherischen

---

[1]) Vergl. Dogmatische Zeitfragen, S. 359.

[2]) Dogmatische Zeitfragen II, S. 360.

Frömmigkeit und Theologie ist, ist die evangelische Theologie gereinigt und auf ihre Grundlagen zurückgeführt worden. Diese erst verleiht dem Missionsgedanken Anspruch auf universale Geltung, steht doch jeder Mensch, er mag einer Religion angehören, wie er will, in der gleichen Not. Mission mit ihrem Evangelium „Christus für uns" wendet sich darum sogar an Christen, Innere und Äußere Mission sind die Früchte desselben Stammes.

Kähler deutet hier ein Problem an, dem wir bisher noch nicht nachgegangen sind. Wie kann man überhaupt „Äußere Mission" systematisch begründen? Einfach undenkbar! Begründen kann man nur den Missionsgedanken als solchen. Diese Unmöglichkeit der unmittelbaren Begründung der rein Äußeren Mission weist sich auch in der Geschichte aus. Niemals ist der Gedanke der Äußeren Mission zuerst erwacht. Vielmehr immer der Gedanke der Mission überhaupt, der sich zunächst in Innerer Mission auswirkte. Die Innere Mission, als reine Mission, ist überhaupt die ältere Schwester der Äußeren Mission. Der Missionsgedanke entzündete sich an dem Bewußtsein der Verlorenheit aller Menschen vor dem Gerichte Gottes und der Errettungsmöglichkeit durch die Gnade und hat insofern universale Tendenz. Seine Verwirklichung wird er immer zunächst in der näheren Umgebung finden, von der er sich dann, allerdings nach psychologischen und äußeren Gesetzen, über die Grenzen des Christentums hinaus ausdehnt und so zur Äußeren Mission wird. Wenn man also der Inneren Mission als Mission oder der Volksmission das Recht bestreitet, wie das oft geschehen ist, so hebt man den Missionsgedanken überhaupt auf und läßt mit ihm auch die Äußere Mission unmöglich erscheinen.

Durch Kähler ist in der Begründung der Mission ein Doppeltes geschehen. Der Missionsgedanke ist wieder auf seinen Heimatboden gestellt worden, Aktivität und Universalität wurden ihm wiedergeschenkt. Dann ist einer modernen Erwägung Rechnung getragen worden, die allerdings so alt ist wie das Christentum selbst, daß es nur lohnt in den Kampf der Religionen einzutreten, wenn man etwas zu verkünden hat, das „unabhängig in die Geschichte eintrat und unüberschreitbar in ihr fortwirkt", das nicht auf seiten der menschlich fortschreitenden aber auch schwankenden Geschichte, vielmehr auf seiten Gottes steht, der nicht bloß der schaffende Hintergrund alles Lebens oder auch letztlich das Subjekt jener Geschichte ist, sondern der darüber hinaus mit seiner Selbstbekundung in die Geschichte eintritt.[1]) Dieses ewig Bleibende, das allein das Recht zur Mission verleiht, ist für ihn der „kundgewordene Gotteswille", das „Evangelium". Dieses Evangelium ist es, das mit verschiedenen Faktoren gleich einem Sauerteig Verbindungen eingeht, so daß christliche Kultur und Kirchentum entstehen können. Aber nun die wesentliche Belehrung, die uns dies Bild zuteil werden läßt: „Das Reich Gottes wird im Evangelium zum Sauerteig und alles Christentum und alle Christenheiten sind durchsäuerter Teig. Das ist Brot und das soll ihm nicht abgestritten werden. Aber fertiger Brotteig dient nicht, um anderen Teig zu durchsäuern. Dazu bedarf es ungemischten Sauerteigs. Je mehr man durch solche Einsicht geschickt und geneigt wird, die Missionsarbeit reinlicher von propagandistischem Treiben zu unterscheiden, um so sicherer kommt man in ihr auf die Kirche in allen Kirchen, und zwar wie sie in allen Kirchen als Dienst am biblischen Wort zur

---

[1]) Vergl. Dogmatische Zeitfragen II, S. 364.

Geltung kommt."[1]) Ein treffenderes Bild für die in dieser Arbeit immer wieder betonte Notwendigkeit des reinigenden Handelns in der Theologie werden wir wohl kaum finden können. Es ist also die Aufgabe der theologischen Arbeit, den reinen Sauerteig herauszuarbeiten, sich auf die einzig treibende Kraft zu besinnen, die „Kirche" in den Kirchen und das Wort des Evangeliums zur Grundlage zu machen, auf der die Praxis arbeitet, den Sauerteig mit dem Mehl vermengt und so die äußere Kirche lebendig erhält.

2.

Zweck und Ziel des Evangeliums ist die „Kirche in den Kirchen". Diese ebenso „unsichtbare", wie wirkliche Kirche, die das Luthertum von den organisierten Kirchen unterschied, kann Kähler allein die Mission notwendig erscheinen lassen. Diese „Kirche in den Kirchen" ist ihm Grund und Ziel aller Mission. Nur von hier aus ist seine ganze Missionstheorie sowie seine Unterscheidung zwischen Mission und Propaganda zu verstehen. Soweit diese „Kirche" auf seiten Gottes, nicht des Menschlichen steht, ist sie Grund aller Mission, soweit sie aber geschichtlich verwirklicht werden kann, ist sie Ziel aller Mission. „Ohne die ‚Kirche in den Kirchen' keine Mission, aber auch ohne Mission diese Kirche nicht."[2]) So vieles an der Wirklichkeit unserer Kirchen zeitgeschichtlich, zeitgemäß und wechselnd modern sein wird und muß, das ist nicht das Wesentliche. Das Christentum ist ja nicht das religiöse Leben, wie es auf der Stufe der Entwicklung, auf der wir just stehen, unter den Einwirkungen einer hinter uns liegenden Christianisierung aus der natürlichen Mission selbst

---

[1]) Vergl. Dogmatische Zeitfragen II, S. 412.

[2]) Vergl. ebenda, S. 398.

hervorquillt und sprudelt. Es stammt aus dem Samen des bleibenden Wortes. Wäre sie Kulturkirche, so müßte sie über ihren Beruf der Christianisierung Überlegungen anstellen. Weil sie apostolische Kirche ist, so steht sie unter der Aufforderung, das Wort zu treiben εὐκαίρως und ἀκαίρως mit und ohne günstige Lage."[1]) Daß diese Unterscheidung zwischen „Kirche" und Kirchen immer gemacht und wirklich ausgewertet werde, davon hängt das gesunde Leben des Missionsgedankens ab. Die Praxis der Mission ist nach Kählers Ansicht augenblicklich dazu angetan, durch ihre äußere Organisation schon auf diese Unterscheidung hinzuweisen: „In den selbständigen Missionsleitungen kann das Bewußtsein um die Kirche in den Kirchen lebendiger walten."[2])

3.

Die katholische und sektenhafte Geichsetzung zwischen der unsichtbaren Kirche und einer kirchlichen Organisation wird also vollständig abgelehnt. Aber auch die Gefahr einer Übergeistigkeit wird von Kähler vermieden. Greifbar ist ihm die „Kirche" nur in den Kirchen, nur in ihnen kann sie realisiert werden. Ein Naturgesetz gilt es hier zu beachten — das Evangelium, das in die Geschichte eintritt, — und dort wirkt, macht einen Naturalisationsprozeß durch, es verbündet sich mit den verschiedensten Erscheinungen geistigen und volklichen Lebens, es kommt zum Ausdruck in den Kirchen und in christlicher Kultur. Auch dies zweite ist von Kähler als eine notwendige Seite der Verwirklichung des Christentums anerkannt. Hat das Evangelium die Aufgabe, christlichen Glauben zu begründen, immer wieder die Flamme religiösen Lebens zu entfachen, den Inhalt der Verkündigung darzustellen, so wird man von den Kirchen

---

[1]) Dogmatische Zeitfragen II, S. 394. [2]) Ebenda, S. 415.

erwarten, daß sie das Feuer des Glaubens pflegen, es zusammenhalten, ihm Form geben. Aus dem Gedanken der „Kirche in den Kirchen“ ist also eine doppelte Aufgabe zu folgern, die in dem großen Muster des Bonifatius verwirklicht ist: „Christianisierung der Massen und Evangelisierung.“[1]) Anders ausgedrückt: Die „Kirche in den Kirchen“ fordert einmal reinigendes, dann aber auch verbreiterndes Handeln von der Theologie, Herausstellung des Dualismus zwischen Evangelium und Kultur, Kirche und Kirchen, dann aber wieder die praktische Synthese zwischen beiden. Die erste Aufgabe verleiht dem Missionsgedanken Grund und Ziel, die zweite drückt den Grad seiner Verwirklichung aus.

Es ist eigenartig, daß jetzt auch die Theologien zu ihrem Recht kommen innerhalb des Kählerschen Systems, die wir wegen ihres verbreiternden Handelns stark der Kritik unterziehen mußten. Verbreiterndes Handeln allein ist der Tod des Missionsgedankens, aber als Korrelat zum reinigenden Handeln hilft es demselben zu einer gesunden Verwirklichung. Indem Kähler also der verbreiternden Theologie ihre Schranken zeigt, macht er sie doch für den Missionsgedanken fruchtbar, indem er die Doppelheit der Aufgabe erkennt. Er hat also den pietistischen Missionsgedanken wieder aufgenommen und ihn um den Ertrag der Theologie von Schleiermacher über die Erlanger zu Troeltsch bereichert und ergänzt. „Einer übertreibenden Betonung der richtigen Missionsmethode, z. B. auch in der Frage, ob Bekehrung der Seelen oder Christianisierung der Völker zuerst zu erstreben sei, tritt die Geschichte der Kirche entgegen; sie zeigt, das letzte Ziel der Menschheitsreligion werde nicht allein durch die Arbeit der Diener am Wort in absichtsvoller

---

[1]) Dogmatische Zeitfragen II, S. 345.

Evangelisation vorbereitet, sondern auch durch absichtslose Ausbreitung, ja selbst durch absichtsvolle Propagandierung, wie wenig solche auch im ersten Anlauf und solange sie in Wirkung steht, der eigentlichen Aufgabe entspricht."[1])

Verbreitung als Ausdruck reinigenden Handelns nennt Kähler Mission, als Ausdruck verbreiternden Handelns Propaganda. Insofern aber beide, wie „Kirche" und Kirchen notwendig sind, sind auch Mission und Propaganda zwei sich notwendig ergänzende Größen. Man könnte also im Sinne Kählers aus diesem Gedankengang folgernd sagen: die Doppelheit der missionarischen Aufgabe ist Mission und Propaganda. So liegt für Kähler im Grunde kein großer Gegensatz zwischen Mission und Propaganda vor, wenn nur in der praktischen Synthese der notwendige Dualismus erkannt wird, wenn Propaganda immer wieder durch Mission gereinigt wird. Bleibt verbreiterndes Handeln, Propaganda allein, so „empört sich schließlich die Ehrlichkeit wider den entleerten Schein. Es entwickeln sich jene Zustände, die dem christlichen Gewissen die Evangelisation kirchlicher Massen und die Innere Mission abfordern. — Es ist im tiefsten Grunde kein Unterschied zwischen der Evangelisation in England oder Deutschland und derjenigen unter Armeniern und im Ziele kein Unterschied zwischen der Inneren und Äußeren Mission."[2]) In der Inneren Mission kommt demnach mehr Mission zur Propaganda (Kirchentum wird gereinigt), in der Äußeren mehr Propaganda zur Mission (die „Kirche" erhält Form in den Kirchen).

4.

Durch dieses Verständnis von Mission und Propaganda als zwei notwendigen Aufgaben, hätte die Unterscheidung

[1]) Dogmatische Zeitfragen II, S. 376. [2]) Ebenda, S. 475.

der beiden Begriffe allerdings nicht so zur Geltung kommen können, wie dies geschehen ist. (Vgl. Frick: „Die evangelische Mission"; der obigen Auffassung von Propaganda schließt sich Frick mehr an in seiner Schrift: „Vom Pietismus zum Volkskirchentum" 1924.) Ihre Bedeutung haben diese beiden Worte erst dadurch bekommen, daß sie als Werturteile gegeneinander gestellt werden. In diesem Sinne sind sie bei Kähler am meisten gebraucht. Jedenfalls hat Kähler durch diese Verschiedenheit der Anwendung eine Unklarheit nicht ganz vermieden. In dieser Auffassung ist Mission für ihn die Ausbreitung des reinen, übergeschichtlichen Evangeliums, die sich ruhig mit Propaganda im obigen Sinne verbinden darf und kirchengründend und kulturschaffend wirken kann. Also das Ideal des Wechselverhältnisses der beiden ist ihm Mission. Propaganda im Sinne eines negativen Werturteils findet er da, wo auf reinigendes Handeln verzichtet wird, wo man zwischen „Kirche" und Kirchen, an Evangelium und Glauben, Religion und Kultur nicht mehr zu trennen weiß. Überall da, wo das rein Übergeschichtliche vergessen oder geleugnet und die Kopie eines menschlichen Zustandes erstrebt wird.

Unter diese Kritik fällt in erster Linie der Katholizismus, der es wagt, eine menschlich zufällige Form für die „ewige" zu erklären, und sein Kirchentum zu verbreiten, ohne zu wissen, daß sich die Kirche in den Volkstümern jeweils verschiedene Kirchentümer schafft. Man wagt es nicht mehr, um des Göttlichen willen, das Menschliche hintanzustellen. Dabei ist es beachtenswert, daß Kähler keinen wesentlichen Unterschied darin sieht, „ob man ein kirchliches Christentum, eine konfessionelle anstaltliche Sitte propagiert oder irgendeinen unkirchlichen modernen Glauben. Man breitet eben nur das Eigene aus. Da ergibt sich der Wettbewerb mit

anderen Religionen und Weltanschauungen von selbst. Es geht nur um menschliche Erwerbungen und Gebilde. Man macht Proselyten, d. h. Wiederholungen dessen, was man selbst ist."[1]) Troeltschs Ausbreitung des „Humanitätschristentums" und Propaganda katholischen Kirchentums unterliegen für Kähler derselben Kritik.

Faßt man den Unterschied zwischen Mission und Propaganda so, dann wird es die ernste Aufgabe evangelischer Mission sein, alles Propagandistische fernzuhalten, denn Propaganda ist keine Mission. „Die an der Arbeit stehende unterschiedslose Mission stellt das Christentum in seiner wesenhaften Selbständigkeit gegen alle mit ihm verwachsene Kultur heraus. Und sie tut das, indem sie lernt, immer entschiedener und sorglicher alles Propagandistische von ihrem Betrieb auszuschließen."[2]) Durch die Unterscheidung zwischen Mission und Propaganda als Wertmaßstäbe hat Kähler der Mission für alle Zeiten das Gewissen geschärft. Jahrzehnte theoretischer und praktischer Arbeit wird es noch bedürfen, bis dieselbe zum Wohl des Missionsgedankens ausgewertet ist. Aber die Schwierigkeit der Durchführung dieser Unterscheidung hat Kähler selbst zugegeben. „Auch ist in der obigen Darlegung unter der Hand eingestanden, daß die Grenzen zwischen Mission im engeren Sinn und Propaganda keine festen und ausschließenden sein können. Die Propagandierenden meinen doch mit ihrem besonderen Christentum das Christentum selbst und damit auch das Evangelium zu bringen; unsere Missionare wiederum können für ihre Arbeit ihr konfessionelles Erbe nicht völlig ablegen, umso weniger, je mehr sie es für durchaus biblisch achten. Auch hat die Entwicklung der protestantischen Mission erwiesen,

---

[1]) Dogmatische Zeitfragen II, S. 347. [2]) Ebenda, S. 818.

daß bei allem Bemühen, Seelen für den Heiland zu gewinnen, sich der Vorgang einer umfassenden Christianisierung, die sich nicht mit tiefgreifender Bekehrung deckt, unaufhaltsam einstellt, und man genötigt wird, an die Gestaltung eines Volkschristentums zu denken. Infolge solcher Einsicht wird man vorsichtiger in der Beurteilung der mittelalterlichen Propaganda."[1])

5.

Zusammenfassend hätten wir nun noch die Bedeutung Kählers für den Missionsgedanken hervorzuheben. Schon rein äußerlich betrachtet hat ihm innerhalb seiner Dogmatik kein Theologe eine solche Stellung eingeräumt wie Kähler. Mit J. P. Lange hat er seine Behandlung in die „Angewandte Dogmatik" verwiesen. Keiner hat seine Theologie so auf den Missionsgedanken eingestellt und ihm für dieselbe eine solche Bedeutung beigemessen, wie er. Eine eigentümliche Verwandtschaft zeigt er mit J. P. Lange. Beide behandeln, wie gesagt, den Missionsgedanken in der „Angewandten Dogmatik". Vor allem aber ist interessant, daß J. P. Lange die Unterscheidung zwischen Mission und Propaganda schon gekannt hat (vgl. S. 55, 56). Obwohl dort die Gedankenführung noch ganz aphoristisch und unklar ist, konnten wir in derselben eine Unterscheidung der beiden als Werturteile feststellen, ähnlich wie sie Kähler gepflegt hat. Trotzdem erscheint dem unbefangenen Leser ganz unzweifelhaft, daß Mission und Propaganda lediglich aus der Konsequenz des eigenen, Kählerschen, Gedankenganges hervorgegangen ist. Eine Ideenverwandtschaft mit J. P. Lange in bezug auf den Missionsgedanken läßt sich aber nicht leugnen, zumal sie sich auch auf das Nebeneinander von reinigendem

---

[1]) Dogmatische Zeitfragen II, S. 48/49.

und verbreiterndem Handeln, von Polemik und Irenik sowie auf die Zurückführung von Äußerer und Innerer Mission auf dieselbe Wurzel erstreckt.

Die Bedeutung Kählers besteht zunächst in der Kritik der Missionstheorie, die seinem Gedankengang zugrunde liegt. Allem kirchlichen und Kultur-revolutionismus hat er die Schranken gewiesen und durch reinigendes Handeln den kostbaren Schatz wieder hervorgeholt, der den Geist der ersten Zeugen belebte und der allein das Recht gibt, Mission zu treiben, weil er das Wort und der Auftrag Gottes ist. Menschentum, Kirchentum und kulturell noch so schön aufsrisierte Religion zu verbreiten ist Selbstbehauptung des Menschentums, ist niederer Konkurrenzkampf, ist keine Mission, sondern Propaganda. So hat er den alten Missionsgedanken in seiner Reinheit, religiösen Ausschließlichkeit und Unbegrenztheit in der Theologie wieder neu erstehen lassen.

Durch die Kritik hat Kähler aber auch einen Ertrag gewonnen —, aus der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Er ist davor bewahrt geblieben, in stürmischem Enthusiasmus den notwendigen Naturalisations- und Formgebungsprozeß zu übersehen, den auch alles Geistliche durchmachen muß, wenn es sich in der Geschichte auswirkt. So scharf es gilt, zwischen dieser Form und dem ewigen Inhalt zu scheiden, so verwerflich wäre es, die erstere zu vernachlässigen. Darum hat alle Mission auch einen gesunden Naturalisierungsprozeß zu erstreben, diesen aber nie zur Erstarrung kommen zu lassen, sondern stets im Flusse zu halten durch die Evangeliumsverkündigung. Der Volkskirchengedanke eines Hofmann, Frank, Luthardt u. a. und das Volkschristianisierungsprogramm eines Schleiermacher, Rich. Rothe, Pfleiderer, Troeltsch u. a. erhalten so ein Recht. Ihre Arbeit ist trotz der Kritik, die

wir besonders an den Letztgenannten üben mußten, als an alleinstehenden Theorien, doch keineswegs ohne Ertrag gewesen. Die Bedeutung Kählers aber liegt darin, daß er Kritik und Ertrag des Missionsgedankens der systematischen Theologie seit Schleiermacher zusammenfaßte.

Schlußwort.

Ein äußerer Überblick über die Arbeit zeigt folgendes Bild: In der „Theologischen Ethik" hat der Missionsgedanke einen durchaus gesicherten Platz seit Schleiermacher gehabt. Wir nennen nur: Schleiermacher, Marheineke, R. Rothe, Frank, Dorner, Wuttke, Martensen, Pfleiderer. In der Dogmatik fanden wir ihn bei Dorner, in der „Angewandten Dogmatik" bei J. P. Lange und Kähler. Die übrigen haben sich in Einzelaufsätzen für ihn interessiert: A. Schweizer, Hofmann, Pfleiderer, Lipsius, Troeltsch und Kähler. Aus dieser Statistik wird deutlich, daß die systematische Theologie sich durchaus neben die praktische stellen kann, wenn es gilt, ein bekundetes Interesse für den Missionsgedanken nachzuweisen. Der einzige Ort der Missionstheorie sollte darum keinesfalls nur in der praktischen Theologie gesucht werden. Vielmehr wird es nach wie vor die Aufgabe der systematischen Theologie bleiben, den Missionsgedanken aus dem Wesen des Christentums heraus zu begründen und die Normen für seine Gestaltung herauszuarbeiten. Die praktische Theologie wird diese Arbeit dann fortzusetzen haben, wie ja überhaupt eine praktische Theologie ohne lebendige Wechselbeziehung zur systematischen nicht gut gedacht werden kann.

Die gesamte Literatur, die sich über die Stellung der Mission innerhalb der theologischen Wissenschaft aussprach, fällt also unter die Kritik, die der rein äußere Ertrag dieser Arbeit an ihr zu üben hat. Sie hat die Lage durchweg zu pessimistisch dargestellt. Selbst Warneck hat innerhalb der

systematischen Theologie den Missionsgedanken nur bei Schleiermacher und R. Rothe gesehen, von den Zeitgenossen Kähler und Troeltsch natürlich abgesehen. Den meisten ist aber nur der Missionsgedanke bei Schleiermacher bekannt. Demgegenüber ist es doch als erfreulich zu bezeichnen, daß sich fast die gesamte systematische Theologie (wir griffen nur einige Haupttypen heraus) mit ihm auseinander gesetzt und sich positiv für ihn eingesetzt hat, wie sehr sie ihn teilweise auch modifizierte.[1]) Daß ein Troeltsch wie Kähler darum ringt, dem Missionsgedanken in seiner Theologie sein Recht werden zu lassen, ihn von der neugewonnenen Theologie aus neu begründet, das darf als ein Zeichen dafür genommen werden, daß der systematischen Theologie des 19. Jahrhunderts nie die Erkenntnis verloren gegangen ist, daß es sich in ihm um ein Lebenszeichen des Christentums handelt, um einen Prüfstein für christliche Theologie.

Wir haben uns erlaubt, den Missionsgedanken dieses Vorrecht auch in dieser Arbeit ausüben zu lassen. Indem wir die Mission in rein religiösem Sinne faßten, was Motiv und letztes Ziel betrifft, und sie nur als Dienst verstehen konnten, glauben wir der evangelisch-lutherischen Auffassung entsprochen und auch den Geist der ersten Missionszeugen nicht verleugnet zu haben. So verstanden, wurde der Missionsgedanke zum Kriterium der verschiedenen Theologien erhoben. Wir kamen zu der Ablehnung jeder Verbreiterung derselben als propagandistisch, ob sie nun wie bei R. Rothe und A. Schweizer als Staats- und Kulturmission oder wie bei Pfleiderer und Troeltsch mehr als Förderer einer ethischen „Humanitätsreligion" auftrat. In allen diesen Fällen beruhte die Verbreiterung auf einer Synthese

[1]) Die einzige Ausnahme Becks kommt demgegenüber kaum in Betracht.

des Christentums mit Sittlichkeit, Kultur, Staat und Wissenschaft. Hier forderten wir von der Theologie ein reinigendes Handeln, das allein den Missionsgedanken in seiner Reinheit, Kraft und Größe erhalten kann.

Noch größer ist die Schädigung, die der Missionsgedanke in seiner Existenzbedingung selbst erleidet durch eine verbreiternde Theologie. Die Begründung desselben scheint dann oft kaum zu gelingen, die Kraft des Impulses verloren zu gehen. Diese Gefahr ließ sich von Schleiermachers „Reden" bis zu Troeltsch hin nicht verbergen. Ist der Missionsgedanke eine notwendige Lebensäußerung gesunden Christentums, dann wird von ihm aus die Kritik noch strenger werden müssen und einer Theologie, die aus dem Ganzen ihrer Denkungsart heraus dem Missionsgedanken die ihm zukommende Stellung nicht zu begründen vermag, die ernste Frage vorlegen müssen, ob sie noch christlich ist. In diesem Falle droht verbreiterndes Handeln zur Korruption des Christentums zu werden, reinigendes Handeln ist das Gebot der Stunde.

Schleiermacher hat das Recht dieser These nicht verkannt. Seine theologische Entwicklung beweist es. Theoretisch fanden wir sie bestätigt bei J. P. Lange in seiner Auffassung von dem Wechselverhältnis von Polemik und Irenik in gewissem Sinne praktisch gewandt auch bei Marheineke in seiner Unterscheidung von Mission und Kirchenzucht. Für seine Theologie wirklich fruchtbar gemacht hat sie Kähler. Indem er mit scharfer Konsequenz zwischen dem übergeschichtlichen Evangelium und der geschichtlichen Verwirklichung desselben, zwischen der „Kirche" und den Kirchen unterschieden hat, ist er in echt evangelischem Sinne in den Dienst des reinigenden Handelns getreten. Der Missionsgedanke ist deshalb, das ist die notwendige Folge, auch in seiner ursprüng-

lichen Reinheit und Größe widerhergestellt und vor allem auch wirksam begründet worden.

Nur wenn mit dem reinigenden Handeln ernst gemacht wird, kann auch das Recht des verbreiternden Handelns deutlich werden. Auch dieses Recht zu zeigen, ist Kähler in hervorragender Weise gelungen, wie wir in dem Abschnitt über die „Doppelheit der missionarischen Aufgabe" dargetan haben. Das verbreiternde Handeln hat eben die Aufgabe, den notwendigen Naturalisationsprozeß zu einem gesunden zu gestalten. So als Schwester neben dem reinigenden Handeln stehend, bekommt auch das verbreiternde der Theologien ihr Recht, die wir einer Kritik unterziehen mußten. Allein bedeutet das verbreiternde Handeln den Tod, in ständiger Wechselwirkung mit dem reinigenden aber das gesunde Leben. Die Mission wird darum den Ertrag einer Theologie von Schleiermacher bis Troeltsch sich ohne Schaden nicht entgehen lassen dürfen. Die Gedanken einer „volkskirchlichen" lutherischen Theologie haben ja auf die Praxis bereits bestimmenden Einfluß gewonnen.

Durch die Wechselwirkung der beiden Aufgaben entsteht das Leben. Die Theologie hat oft die Bedeutung der ersteren, die Praxis der Mission anfänglich die der zweiten verkannt. Theologie und Praxis können aber, soweit sie im Dienste der christlichen Kirche stehen, nur ihrer Aufgabe gerecht werden, wenn sie die beiden Tendenzen des reinigenden und verbreiternden Handelns zu verbinden verstehen.

Diese Arbeit lag als Dissertation zur Erlangung des Lizentiatengrades der hochwürdigen Theologischen Fakultät zu Gießen vor.

Literatur-Verzeichnis.

Beck, Johann Tobias: Christliche Reden, 4. Sammlung. Stuttgart 1867.

— Gedanken aus und nach der Schrift. 3. Aufl. Heilbronn 1893.

Buß, Ernst: Die christliche Mission. Leiden 1876.

Dorner, Isaak August: Christliche Sittenlehre. Berlin 1885.

— Christliche Glaubenslehre. Berlin 1879—81.

Elert, Werner: Der Kampf um das Christentum. München 1921.

Eppler, Paul: Geschichte der Basler Mission, 1805—1899. Basel 1900.

Frank, Franz Herrmann Reinhold: System der christlichen Sittlichkeit. Erlangen 1884.

Gengnagel, Samuel: Die Begründung der christlichen Mission. Berlin 1910.

Hofmann, Johann Chr. K.: Die Mission in der Heidenwelt und unter Israel. (Nürnberg 1856, Rawsche Buchhandlung.)

Kattenbusch, Ferdinand: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 4. umgearbeitete Auflage. Gießen 1924.

Kähler, Martin: Dogmatische Zeitfragen II. Leipzig 1907—08.

Lange, Johann Peter: Dogmatik III. (Angewandte Dogmatik und Irenik.) Heidelberg 1849—52.

Lipsius, Richard Adalbert: „Glauben und Wissen" (in Protestantische Vorträge I. Berlin 1870).

Marheineke, Philipp Konrad: System der theologischen Moral. Berlin 1847.

Martensen, Hans Lassen: Christliche Ethik. Gotha 1871.

Pfleiderer, Otto: Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. 1. Aufl. Berlin 1880. 6. Aufl. 1898.

Ritschl, Albrecht: Geschichte des Pietismus. 3 Bde. Berlin 1880—86.

— Rechtfertigung und Versöhnung III. 2. Aufl. Bonn 1882.

Rothe, Richard: Theologische Ethik. 3 Bde. Wittenberg 1845—48.

Schlatter, Wilhelm: Geschichte der Basler Mission 1815—1915. 3 Bde. Basel 1917.

Schleiermacher, Friedrich: Reden. (Ausgabe von Reimer.) Berlin 1843.

— Glaubenslehre. 3. Aufl.. Berlin 1835.

— Christliche Sitte (herausgegeben von Jonas). Berlin 1843.

— Praktische Theologie (herausgegeben von Frerichs). Berlin 1850.

Schweizer, Alexander: „Zur Verständigung über die aufgeregte Stimmung in Deutschland". (Theologische Studien und Kritiken 19. Jg. Heft 2. Hamburg 1846.)

Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2. Auflage. Tübingen 1912.

— Gesammelte Aufsätze II. (Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik.) Tübingen 1913.

Wuttke, Adolf: Christliche Sittenlehre. Leipzig 1886.

Ferner aus Zeitschriften:

1. Allgemeine Missionszeitschrift. (A. M. Z.) Warneck, Gustav: „Missionsmotiv und religionsgeschichtliche Schule." 33. Jg. 1907. S. 49—56.

2. Die christliche Welt. Troeltsch, Ernst: „Die Mission in der modernen Welt." 20. Jg. 1906. Sp. 8—12; 26—28; 56—59.

3. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (Z. M. R.) Bousset, Wilhelm: „Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule." 22. Jg. Berlin 1907. S. 321—35; 353—62.

Lipsius, Richard Adalbert: „In welcher Form sollen wir den heidnischen Kulturvölkern das Evangelium predigen?" 2. Jg. 1887. S. 129—140.

Pfleiderer, Otto: „Die erzieherische Aufgabe der christlichen Kulturvölker an der nichtchristlichen Menschheit." 1. Jg. 1886. S. 22—32.

— „Die Bedeutung der Religionsgeschichte in der Gegenwart." 21. Jg. 1906. S. 1—7.

— „Die apologetische Aufgabe der Missionspredigt." 12. Jg. 1897. S. 193—201.

Troeltsch, Ernst: „Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum." 22. Jg. 1907. S. 129—139; 161—175.

4. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Z. w. Th.) Pfleiderer, Otto: „Das Wesen des Christentums." 35. Jg. Leipzig 1893. S. 41.

Berichtigungen.

Auf den Seiten 101—106 ist der Name Albrecht Ritschl verdruckt. Während er im Literaturverzeichnis richtig zu lesen ist, blieb infolge eines Versehens bei der Schreibmaschinenabschrift auf den genannten Seiten im Namen Ritschl fälschlicherweise ein e stehen.

Auf S. 48 (Überschrift) lies Marheinekes statt Marheinekens.

Auf S. 92 Anm. 1 lies Missionskunde statt Mission.

Auf S. 108 Z. 3 lies religio statt reliquio.



